Tome cinquième. N° 2. 1932

REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE

Cette revue est publiée sous le haut patronage de M. le Professeur S. Freud.

MÉMOIRES ORIGINAUX

PARTIE MÉDICALE

Le caractère scientifique de la psychanalyse [1]

Par Henri FLOURNOY (Genève)

Si les recherches de *Freud* ont porté d'abord sur des domaines spéciaux de la pathologie, les données qu'il a recueillies lui ont permis d'édifier peu à peu une théorie générale de l'activité psychique. Ainsi il est arrivé à établir certaines notions fondamentales, comme celles de l'inconscient ou des pulsions, correspondant à des faits dont beaucoup, s'ils étaient déjà connus, n'avaient jamais été l'objet d'une tentative de synthèse scientifique poussée aussi loin.

Ce qui intéresse la psychanalyse en tant que science, ce ne sont pas les données fournies par l'exploration détaillée de tel ou tel sujet individuel, mais bien les règles générales, les lois uniformes que l'on en peut tirer. Lorsqu'on parcourt, dans les revues spéciales, des descriptions de cas analysés selon la méthode de *Freud,* on est surpris du nombre relativement restreint des termes techniques qui servent à les définir. Tout se ramène à des conflits de tendances, à certains instincts partiels, à des complexes fondamentaux. Les mêmes processus (refoulement, identification, expression symbolique, fixation, etc.) se retrouvent, en proportions diverses, mais avec une monotonie frappante, quel que soit le cas envisagé.

C'est que le but principal de l'investigation psychanalytique n'est pas de rendre compte des innombrables variétés, des aspects multiples sous lesquels se manifeste la vie mentale. Les études purement descriptives, si fines et si palpitantes soient-elles — comme *Les Caractères* de La Bruyère ou les romans psychologiques — n'ont avec elle rien de commun. La réduction des différences qualitatives, la simplification, sont parmi les principes dont elle s'inspire.

(1) Cet article a été publié d'abord par les *Archives Suisses de Neurologie et Psychiatrie* (vol. XXVII, p. 241), dans le fascicule commémoratif dédié au Congrès International de Neurologie, Berne, 1931.

Devant un même problème psychologique, le psychanalyste et le romancier se placent à des points de vue qui diffèrent autant l'un de l'autre que ceux du géologue et du peintre en face d'un paysage. Alors que le peintre s'efforce de brosser un tableau aussi fidèle que possible en tenant compte de toutes les nuances qui s'offrent à ses yeux, le géologue cherche à déterminer les caractères schématiques et moins visibles de la région dont il s'agit, à expliquer sa structure sous-jacente et les mécanismes généraux qui ont contribué à la façonner. De là cette uniformité apparente, ce retour constant des mêmes termes (jurassique, crétacé, quaternaire, intercalations, chevauchements, glissements, etc.) qui enlèvent toute saveur aux descriptions géologiques et les rendent si fastidieuses pour le lecteur étranger à cet ordre de recherches.

La même remarque s'applique à la psychanalyse. Loin de poursuivre un but purement descriptif, elle se donne pour tâche d'établir l'enchaînement des phénomènes, de préciser leurs relations réciproques, de reconstituer leur évolution. C'est une science *génétique*. Si *Freud* a pu montrer que certains traits de caractère observés chez l'adulte dérivent de pulsions infantiles nettement définies, qui semblent à première vue n'avoir aucun lien avec les traits en question, c'est qu'il a envisagé le problème sous l'angle de l'ontogénèse seule, en faisant abstraction des notions qualitatives.

Voyons l'exemple des rêves. Ils se composent des images les plus variées, les associations qui s'y rapportent étonnent par leur diversité. Mais il est possible, depuis que *Freud* a donné le moyen de les analyser, de mettre au jour les idées latentes qui s'y expriment sous mille formes déguisées, et d'aboutir, en fin de compte, par leur intermédiaire, aux penchants instinctifs, aux pulsions. Ces dernières sont en nombre limité ; on les retrouve en outre chez tous les individus, ne différant que par leur force relative et la manière dont elles s'entremêlent. La psychanalyse satisfait ainsi à cette tendance simplificatrice et généralisante qui caractérise toute recherche scientifique.

Il est vrai que cela n'aurait pas grand intérêt de simplifier, de réduire les manifestations extérieures à leurs mobiles génétiques, si ce travail ne faisait découvrir des enchaînements réels. Certains événements, comme les périodes glaciaires, que le géologue parvient à reconstituer en sondant la croûte terrestre, ont dû, sans aucun doute, se produire dans l'évolution du globe. De même, les phases

prégénitales de la sexualité, que *Freud* a discernées grâce à l'analyse de l'adulte, correspondent à des étapes véritables, bien que souvent enchevêtrées, du développement infantile. Elles sont solidement établies par un faisceau d'observations, et ne doivent pas être confondues avec les hypothèses ou les théories dont il sera question tout à l'heure.

Science génétique, la psychanalyse se maintient du même coup, malgré la nature autonome des faits qu'elle étudie, sur un terrain *biologique,* par le rôle qu'elle attribue aux pulsions. Car, parmi les traits distinctifs des pulsions, il faut noter entre autres leur source inséparable des processus organiques et leur résonnance dans la sphère corporelle. Ce sont elles également qui confèrent à la vie mentale son caractère *dynamique,* sur lequel de nombreux auteurs avaient insisté déjà. Mais *Freud,* à l'instar des physiciens, a rattaché cette notion du dynamisme psychologique à l'hypothèse de l'énergie — dont l'une des formes, l'énergie des pulsions sexuelles, a reçu de lui le nom de « libido ». La quantité de libido dépend, cela va sans dire, de facteurs constitutionnels et somatiques, notamment glandulaires. Les périodes critiques du développement — qu'elles soient prégénitales comme celles de la sexualité infantile, ou génitales dès l'approche de la puberté — exercent une influence indéniable sur son niveau.

Il n'est pas exagéré de dire que l'idée directrice qui domine dans la doctrine de *Freud,* c'est d'exprimer les phénomènes en termes dynamiques et énergétiques. Prenons les adjectifs « conscient » et « inconscient » ; ils ne désignent pas tout bonnement, selon l'usage habituel, une qualité particulière des processus psychiques : celle d'être perçus ou non. Ils signifient surtout que les processus en question se déroulent d'une certaine manière, qu'ils agissent selon tel ou tel mode systématique les uns sur les autres. Leur tonalité subjective, qui ne saurait se révéler qu'à l'introspection seule, devient accessoire.

Freud a décrit les caractères respectifs de ce qu'il appelle précisément les « systèmes » conscient et inconscient, introduisant ainsi dans l'étude des fonctions mentales un point de vue *topique.* Il a admis, en outre, que le cours et les variations des phénomènes psychologiques peuvent s'expliquer par des échanges ou des déplacements dans les quantités d'énergie, dont la régularité incombe entre autres au « Principe du plaisir et de la peine ». Cette dernière hypo-

thèse, dite *économique*, constitue avec les deux précédentes — dynamique et topique — ce que *Freud* lui-même, soucieux de distinguer les faits des hypothèses, qualifie du nom de « Métapsychologie ».

*
* *

Malgré le caractère spéculatif de Métapsychologie, la psychanalyse est avant tout une science *empirique*. Elle se base sur des faits réels constatés chez des individus dont chacun tient lieu de sujet d'expérience, cette dernière expression étant prise dans son sens scientifique strict. Une séance d'analyse représente une heure d'observations multiples, qui finissent par constituer à la longue, pour chaque cas individuel, une masse de données positives. Qu'il s'agisse de sentiments, d'ambitions, de projets, de souvenirs, d'idées justes ou préconçues, de craintes, de désirs, de passions, ou de n'importe quel état d'âme communiqués à l'analyste, — ce sont toujours des expériences d'ordre *psychologique*, alors même qu'elles se traduisent par des paroles, des réticences, des intonations de la voix que l'on pourrait à la rigueur enregistrer par des appareils.

Que des données de ce genre vaillent la peine d'être explorées avec méthode, cela ne laisse aucun doute. Si leur nature les distingue des faits tangibles et pondérables qui emplissent le champ des autres sciences naturelles, elle ne leur enlève pas la qualité d'être réelles. Leur réalité même est abondamment prouvée par le degré d'efficacité pratique que personne ne songe à leur refuser dans toute activité humaine. Imagine-t-on que le savant le plus impassible, le plus dénué de romantisme, puisse accomplir son travail sans aucun mobile affectif, sans ambitions ou idées préconçues — ou que la machine à laquelle il se fie ne soit elle-même le résultat d'un grand nombre d'opérations de l'esprit ?

C'est donc bien à l'étude de données réelles, d'un rôle prépondérant et universel, que se voue le psychanalyste. Parmi celles-ci, les unes surtout ont retenu l'attention de *Freud* : ce sont justement celles qui se dérobent le plus aux méthodes de la psychologie expérimentale. Les instruments précis du laboratoire confèrent à cette science une supériorité incontestable à beaucoup d'égards, et lui ont aussi ouvert les voies de la psychotechnique où elle réalise tant de progrès. Mais les procédés expérimentaux, si féconds lorsqu'il s'agit de mesurer la mémoire, l'attention, le niveau intellectuel, en un mot les aptitudes, ne sont pas favorables à l'investigation de l'affecti-

vité et des sentiments ; ils en gênent même l'expression spontanée et empêchent à plus forte raison d'en découvrir le dynamisme. C'est ici que doit intervenir la méthode des *associations libres,* grâce à laquelle ces phénomènes, d'une importance capitale pour la personnalité, peuvent être mis en évidence.

Bien plus, la technique de *Freud,* si simple à première vue, a pour conséquence de faire jaillir au cours de l'analyse des états d'âme qui étaient restés inconscients jusqu'alors, d'en permettre l'observation et d'en montrer l'évolution jour après jour. Il est aisé de se rendre compte qu'aucun appareil, si perfectionné soit-il, aucun outil de laboratoire ne saurait créer la situation du « rapport affectif », dans laquelle se trouve le sujet vis-à-vis de son analyste. Ce singulier phénomène, appelé *transfert* (terme qui en fait ressortir la nature dynamique), atteint tous les degrés d'intensité. Il ne peut être analysé d'une façon scientifique, ni dans son origine, ni dans ses modalités, autrement que par la technique de *Freud.*

Des états affectifs voisins de ceux du transfert ont toujours été connus. Dans l'existence quotidienne ils sont prêts à faire irruption, soudaine ou insidieuse, en pleines relations sociales qu'ils embellissent ou enveniment. Les dramaturges en ont fait les thèmes les plus poignants de leurs chefs-d'œuvre. Les confesseurs se sont efforcés de les comprendre avec une affectueuse bienveillance ou de les juger avec sévérité. Les psychologues, enfin, ont depuis longtemps décrit la vie des sentiments et des passions. Mais la psychanalyse de *Freud,* franchissant le stade purement descriptif par lequel passe toute science, a donné pour la première fois un moyen méthodique d'explorer leurs mécanismes profonds et inconscients. Devant renoncer à tout dispositif expérimental, elle a néanmoins réussi à soumettre ces phénomènes — dont le transfert, dans toutes ses variétés, peut être pris comme type — à une observation rigoureuse, voire même à les faire naître et disparaître sous les yeux de l'investigateur, ce qui équivaut à une véritable expérimentation.

*
* *

Le caractère subjectif d'une grande partie des données auxquelles s'applique la méthode de *Freud* suffirait, semble-t-il, à la mettre en contradiction absolue avec les principes de la psychologie du comportement. Selon les « behavioristes » orthodoxes, il faudrait en effet s'en tenir à la constatation des choses visibles du dehors, sans interroger les états de conscience.

La différence entre ces deux points de vue n'est cependant pas si profonde, car le psychanalyste porte son attention, lui aussi, sur la conduite des individus. Les modes si variés suivant lesquels ils réagissent, dès le début, aux règles fondamentales de la technique de *Freud,* réalisent bel et bien un comportement — dont l'observation systématique et journalière est d'autant plus instructive qu'elle ne se présente jamais sous ce même aspect dans les circonstances de la vie courante. La situation analytique étant unique en son genre, il en résulte que la façon dont les sujets s'y conduisent échappera toujours au regard du « behavioriste » le plus perspicace, s'il veut ignorer l'emploi de la méthode.

Si donc, sous certains rapports, la psychanalyse observe le comportement dans une mesure plus étendue peut-être que ne le fait le « behaviorisme », elle s'efforce surtout d'en découvrir les causes en tirant parti des données subjectives, — données spécifiquement psychologiques, mais qui n'en sont pas moins réelles comme on l'a vue plus haut, et peuvent fort bien se prêter à une investigation par la science. En effet, leur caractère subjectif ne doit pourtant pas faire oublier que, dans la doctrine de *Freud,* c'est la corrélation des phénomènes, l'action réciproque qu'ils exercent les uns sur les autres, bref leur rôle et leur pouvoir fonctionnels qui importent davantage que leur nature intime.

Prenons un exemple. Lorsqu'on parle du Principe du *plaisir* et de la *peine,* auquel il a été fait allusion, ces deux mots ne s'entendent pas dans le sens ordinaire d'une expérience de la vie intérieure, invérifiable pour autrui. Ils désignent avant tout certains processus dynamiques et énergétiques, que *Freud* a d'ailleurs précisés, et dont l'action régulatrice s'exerce sur d'autres phénomènes mentaux. De même l'expression « libido » n'a jamais été synonyme de « jouissance » ; c'est un concept énergétique. Il n'est pas superflu d'insister sur cette façon, strictement conforme à la manière froide des sciences, d'envisager les choses. Elle a sa raison d'être. Car, étant donné la nature des faits dont s'occupe la psychanalyse, on serait tenté plus facilement que dans d'autres domaines, de les apprécier selon le coefficient personnel des jugements de valeur.

Sans doute l'analyste peut-il chercher à se faire une fidèle image de ce que le sujet éprouve dans son for intérieur, à ressentir son plaisir et sa peine par une compréhension sympathique et intuitive. Mais ce n'est pas en cet effort d'introspection que se résume sa véritable tâche, loin de là. Il s'agit avant tout d'observer les données

fournies par les associations libres, de les coordonner suivant des lois déjà connues, de procéder par analogies et par comparaisons ; les conclusions déjà posées doivent sans cesse être l'objet d'un contrôle d'autant plus consciencieux et attentif, que les procédés de mensuration précise refusent ici leurs services.

Il est inévitable que le facteur « équation personnelle », pour employer le terme des astronomes, intervienne dans ce travail. Mais cette cause d'erreur, qui existe aussi dans les recherches des sciences exactes, est réduite au minimum si l'analyste s'en tient à une application scrupuleuse des principes essentiels de la méthode. Ceci ne peut s'apprendre, comme toute discipline tant soit peu complexe, qu'au moyen d'une formation didactique spéciale fortifiée ensuite par l'expérience. De cette manière, la note dominante du travail psychanalytique, c'est qu'il est *rationnel*. En dépit des obstacles qui lui sont inhérents, il ne laisse guère de place au jeu des évidences intérieures ou aux convictions du sens intime.

Il faut d'ailleurs noter à ce sujet que, parmi les notions les plus courantes de la psychanalyse, il en est peu qui soient susceptibles d'une vérification par la pensée introspective. La condensation, le déplacement, l'identification, le soi, le surmoi, pour en donner quelques exemples, sont rebelles à toute tentative d'aperception directe. Il en est de même — est-il besoin de l'ajouter — de l'inconscient. Si ces mots, et bien d'autres encore, sont venus enrichir la terminologie, ce n'est donc pas qu'ils correspondent à des expériences nouvelles du sens intime, à des états d'âme méconnus jusqu'alors, qu'une introspection subtile et minutieuse aurait fait découvrir. Ils s'appliquent à des notions devenues indispensables pour coordonner et éclairer l'ensemble des réactions de la personnalité, telles qu'elles se révèlent à l'investigation psychanalytique. Ce sont des notions abstraites peut-être, des *concepts*, dont la valeur est avant tout *explicative*. Elles renferment une part certaine d'*hypothèse* et de *théorie*, mais c'est grâce à elles que *Freud* est parvenu à ramener la masse des observations individuelles — depuis les symptômes typiques des névroses, jusqu'à ces « *actes manqués* » de la vie de tous les jours, qu'on attribuait au « hasard » à des lois générales en procédant toujours par la voie inductive, à établir la régularité des faits, et si possible leur déterminisme.

En psychologie, aucun essai de ce genre, dont le caractère absolument scientifique ne saurait être contesté, n'avait subi un déve-

loppement pareil. Il va sans dire que, pour en apprécier la valeur, il importe de connaître à fond la *méthode* elle-même. Ce n'est qu'en suivant une technique uniforme que les chercheurs peuvent comparer avec fruit la diversité de leurs expériences. Si des physiciens déclaraient qu'avec leur montgolfière ils n'ont pas pu confirmer les résultats scientifiques rapportés, grâce à un aérostat nouveau par un savant plus audacieux que les autres, celui-ci exigerait que l'on voulût prendre la peine d'explorer l'atmosphère avec son appareil avant de contester les résultats.

*
* *

Théories..., hypothèses..., concepts... Une science digne de ce nom peut-elle vraiment se permettre d'en faire un tel emploi ? La médecine, entre autres, ne donne-t-elle pas l'exemple d'une méthode beaucoup plus objective ? Ouvrons un traité de neurologie, cherchons à y trouver des hypothèses ou des notions abstraites ! Il y en a bien quelques-unes, relativement fort peu. Les données d'observation sont interprétées avec une grande sobriété ; les unes éclaircissent les autres. Le progrès s'accomplit quand même, sans que l'on fasse appel à des « concepts explicatifs », si ce n'est dans des cas assez rares. Se figure-t-on comment serait reçue l'idée d'une « Méta-neurologie » ?

La même réflexion s'impose si l'on s'adresse à d'autres sciences médicales, quel que soit d'ailleurs leur type prédominant — descriptif ou expérimental — comme l'anatomie et la pharmacologie pour ne citer que deux extrêmes. C'est qu'en réalité nous avons affaire ici à des *sciences dérivées* : toutes se réclament, en fin de compte, des lois de la physique et de la chimie. Cela est si vrai, que le qualificatif même de « biologique » — qui peut s'appliquer à chacune d'elles, sans exception, et rappelle ainsi leur lien commun, soit l'étude de la vie — a perdu dans son acception scientifique moderne, malgré l'étymologie du mot, tout point de contact avec les doctrines « vitalistes ». Paradoxe évident, dont la cause réside dans la tendance, bien marquée aujourd'hui, de réduire à tout prix les processus vitaux à des phénomènes du monde inorganique.

Comment procèdent en revanche les *sciences fondamentales*, comme la chimie et la physique, ces sœurs jumelles si étroitement liées ? Quels sont leurs caractères généraux ? Nous retrouvons ici, pour expliquer les faits, une abondance de théories, d'hypothèses,

de notions de tout genre, dont on ne sait au juste si elles expriment des choses vues, ou des vues de l'esprit. A l'étudiant en chimie on enseigne que la structure moléculaire des corps consiste en des chaînes d'éléments, fermées ou ouvertes, selon que les deux bouts sont réunis ou non ! Le novice souhaiterait qu'on lui confectionnât une chaîne d'une longueur suffisante, afin qu'il pût, au moins une fois, en contempler l'image au microscope ! La théorie atomique n'est-elle pas spéculative, et la notion même des atomes entièrement hypothétique ? Les physiciens, d'autre part, définissent la matière par la charge électrique ; les électrons, à leur tour, lorsqu'on les serre de près, font mine de s'évanouir en ondes immatérielles ! Ne parle-t-on pas d'échanges d'énergie, alors que cette énergie elle-même, protée insaisissable, échappe à toute prise directe et n'est connue que par ses manifestations ? Quant à l'idée de la conservation de la matière, elle n'a acquis une importance décisive que lorsque les savants l'ont érigée en principe.

Hypothèses, concepts, théories, principes..., la chimie et la physique ne sauraient s'en passer, comme on vient de le voir, si elles veulent être explicatives. Par contre, pour les sciences dérivées, qui se meuvent sur un champ plus restreint, la situation est d'emblée différente. Laissant aux disciplines fondamentales, dont elles se réclament du reste avec tant d'insistance, le soin d'élucider les problèmes de la nature les plus difficiles à résoudre, elles peuvent subvenir à leurs propres besoins par des méthodes purement techniques et objectives.

Ce contraste entre les caractères respectifs des sciences fondamentales et dérivées ressort avec une parfaite clarté des exposés les plus récents (1). Il semble même que les premières — dont les notions générales et abstraites ne le cèdent en rien, en fait de profusion et de hardiesse, aux théories et aux principes de la psychanalyse — voisinent parfois avec des constructions métaphysiques. Elles paraîtraient tout imprégnées de l'esprit de la philosophie si on laissait, pour un instant, leur côté empirique dans l'ombre.

Dans quelle catégorie doit rentrer la science élaborée par *Freud* ? Ce qui précède permet de voir, au premier coup d'œil, que ses caractéristiques essentielles en font une science fondamentale, de même

(1) L'orientation actuelle des sciences, Paris, 1930. (Conférences faites à l'Ecole Normale Supérieure par MM. *Perrin, Langevin, Urbain, Lapicque, Perez, Plantefol.* Introd. de *L. Brunschvicg.*)

que la psychologie à laquelle elle apporte la plus précieuse contribution. La neurologie, au contraire, la pharmacologie et les autres branches de la médecine sont toutes, comme on l'a vu plus haut, des sciences dérivées (2). Prenant comme objet d'étude le fonctionnement psychologique de la personnalité, il ne serait d'ailleurs pas possible à la psychanalyse — bien que l'une de ses bases (la théorie des pulsions) repose sur la biologie — de se réclamer des autres disciplines. C'est en vain que l'on chercherait à découvrir, dans les observations pourtant si minutieuses des physiciens et des chimistes des ébauches quelconques du moindre processus « psychique ». Aucune de leurs conceptions, parmi les plus risquées, n'arrive à effleurer d'une manière ou d'une autre les notions pourtant très réelles d'une activité « mentale », d'un « désir » ou d'un « sentiment ». Et si *Freud* lui-même s'est efforcé d'employer ces notions dans un sens dynamique et énergétique, c'est par souci d'une question de méthode. Il n'en faut pas conclure qu'elles surgiront jamais dans le terrain qu'explore le physicien !

Sans doute, l'individu doit être regardé comme une entité psychobiologique. L'observation clinique et le simple bon sens le montrent chaque jour. Mais prétendre que les processus mentaux sont des phénomènes physico-chimiques d'un degré de complication supérieur aux autres, n'est qu'un leurre. Il y a là tout un ordre de faits de nature *sui generis,* dont seule une science fondamentale peut aborder l'étude. Cela a toujours été la tâche de la psychologie.

Mais la *psychologie,* préoccupée de s'affranchir de la tutelle de la philosophie, a commencé par se cantonner dans les voies expérimentales et techniques avec une prudence peut-être exagérée. Dans le domaine de la vie affective, elle a donné naissance à des travaux d'une exactitude et d'une pénétration descriptives admirables. Elle est restée fidèle à la juste ambition de se donner toujours un caractère nettement objectif. En revanche, n'a-t-elle pas un peu trop oublié qu'une science fondamentale — aux prises avec les faits les plus irréductibles (on voudrait dire le « fond même » des choses) et les aspects les plus énigmatiques de l'univers — ne saurait se passer

(2) C'est avec intention que je ne mentionne pas la psychiatrie, car elle occupe au point de vue scientifique une place absolument à part. Elle dérive aussi en dernier ressort des sciences physiques et chimiques ; mais elle se réclame en même temps de la psychologie. Si l'on ajoute qu'elle s'attaque sans cesse à des problèmes d'ordre social, on verra qu'elle est la plus complexe des branches de la médecine et la plus difficile à classer.

du secours que les constructions théoriques sont seules capables de fournir ?

Freud s'est engagé résolument dans cette voie. Ses conceptions, basées sur une ample récolte de faits, sont téméraires comme celles des physiciens ; pas plus que celles-ci elles ne prétendent être infaillibles. Il a modifié les unes, révisé les autres à la lumière d'observations nouvelles. Des élèves toujours plus nombreux admettent la justesse de ses vues, dont les applications pratiques s'étendent du reste, sans relâche, à des terrains toujours plus vastes. Si son œuvre suscite un vif intérêt parmi les romanciers et les hommes de lettres, c'est la preuve qu'elle soulève les questions de psychologie les plus profondéments humaines. Si elle provoque parfois les commentaires incompétents et passionnés du public, c'est bien aux hommes de science — quel que soit le champ spécial de leurs recherches — qu'il appartient de reconnaître avec sérénité et franchise son caractère scientifique (1).

(1) Il ne peut être question de donner une bibliographie. Qu'il suffise de citer l'ouvrage de *H. Hartmann* (Die Grundlagen der Psychoanalyse, Leipzig, 1927), où l'on trouvera un excellent exposé des principes essentiels de la doctrine de *Freud* dont quelques-uns seulement ont pu être esquissés au cours de cet article.

Le Point de vue normatif dans la Psychanalyse

Par R. DE SAUSSURE

Depuis longtemps, les psychanalystes se sont efforcés de trouver un moyen de raccourcir la durée des analyses. L'impossibilité, pour le médecin, de se charger de beaucoup de malades à la fois, les frais considérables que représentent les longs mois d'analyse rendent une solution de ce genre particulièrement désirable, et pourtant la plupart des solutions proposées jusqu'ici semblent avoir donné des résultats négatifs. Steckel, en raccourcissant ses analyses, les a rendues très superficielles ; Rank, en réduisant les dernières résistances aux traumatismes de la naissance, utilise une idée trop théorique pour qu'elle puisse donner toujours de bons résultats. Il semble que, dans cet ordre d'idées, il n'y ait guère que l'analyse active, au sens de Ferenczi et de Laforgue, qui puisse parfois remédier aux inconvénients du facteur temps ; mais encore cette notion d'analyse active demanderait-elle à être précisée.

Un autre effort tendant à raccourcir l'analyse a été fait par l'école de Jung et de Maeder, qui ont essayé d'introduire des notions de synthèse de la personnalité à côté de celle de l'analyse. J'ai dit ailleurs qu'à mon sens ce mélange de deux méthodes n'était pas rationnel. Si l'on construit la personnalité, on tend à faire oublier le passé ; l'analyse, au contraire, cherche à le faire revivre. Jung écrit, par exemple :

« Les deux théories dont je viens de parler, à savoir celles de Freud et d'Adler, sur l'étiologie des névroses, ne sont pas générales. On pourrait les appeler partielles. Elles sont des moyens thérapeutiques indirects, leur action est, avant tout, de détruire et de réduire. A chaque chose elles disent : « Tu n'es rien d'autre que... ». Quand nous savons d'où proviennent les éléments d'une vie, nous n'en avons expliqué que la moitié..., car, par là, elle n'est pas

encore définie en tant qu'être vivant. Réduire le présent au passé n'explique pas tout l'être, car l'homme n'a pas qu'un passé, il a aussi un avenir... (1) »

Cette notion de synthèse est tout à fait vague ; elle laisse libre cours à la personnalité de chaque psychothérapeute et, dans ce sens, elle détruit tout le mérite de l'analyse, qui s'efforce d'être une méthode scientifique et de réduire au minimum le facteur personnel du médecin.

On peut dire que toute l'évolution de l'analyse tend à rétablir un certain élément normatif dans son sein.

L'ouvrage si remarquable d'Alexander sur l'analyse intégrale de la personnalité ne fait en somme que résumer des idées qui presque toutes se trouvaient implicitement contenues dans les livres précédents de Freud et de Reik. Analyser l'individu du point de vue du moi, du soi et du sur-moi, et chercher un accord entre ces diverses instances, c'est bien réduire la personnalité à une règle normative. Ce but se poursuit aujourd'hui d'une façon inconsciente par l'analyste, parce qu'il a en vue de réduire les éléments psychiques de l'individu les uns par rapport aux autres, et non de les réduire par rapport à une règle normative.

Nous distinguerons l'analyse structurale, qui vise à établir l'enchevêtrement des tendances inconscientes, et l'analyse normative qui étudie en quoi l'individu diffère de la norme. Dans une situation donnée, la différence d'analyses se marquera de la façon suivante.

M. X. n'arrive pas à aborder une femme. Il est fiancé et voudrait, avant de se marier, s'assurer que son objet aimé, Inès, répond vraiment à un choix objectal, et non à un choix névrotique. Pour cela, il désire être capable de prendre d'autres femmes, afin d'être sûr que c'est librement qu'il s'est fixé sur Inès. Jusqu'ici il n'a connu que des amours œdipiennes : femmes mariées ou fiancées. Inès lui a été partiellement désignée par sa mère, qui lui a dit : « C'est la femme que ton père aurait choisie pour toi. »

A 22 ans, X. s'est séparé de sa première maîtresse (femme mariée qui avait environ 40 ans) pour se rendre dans une ville étrangère où son père était malade. Celui-ci devait subir une troisième opération et s'impatientait de voir le médecin temporiser. X. se fâche

(1) Jung : *Psychologie der unbewussten Prozesse*. Rascher, Zürich 1917, p. 62 ss.

un jour contre le médecin, qui décide alors l'opération pour le lendemain. Le père meurt au cours de l'intervention. X., pris de sentiments de culpabilité violents, rompt de suite après avec sa maîtresse. Le sentiment de culpabilité étant d'autant plus fort que notre malade, à l'âge de 6 et de 13 ans, avait eu l'occasion d'assister aux rapports sexuels de ses parents ; l'agressivité contre le père en avait été très avivée. Devenu orphelin de son père, X. fait une régression anale, vit privé d'affection dans des rationalisations morales ; une forte crainte de castration renforce encore sa timidité.

L'analyse structurale étant faite, le désir d'amour renaît chez X., mais il est incapable de le réaliser de suite. C'est ici que l'analyse normative peut aider particulièrement le malade. X. n'aborde pas une femme parce qu'il a peur d'être rembarré. Ce comportement s'explique, du point de vue structural, par la projection des sentiments de culpabilité sur la femme en question. Mais le malade est également aidé si on peut lui montrer qu'au lieu d'agir en fonction de lui-même, en fonction des besoins affectifs dont il a pris conscience, il s'est identifié aux désirs supposés de cette femme et qu'il a agi en fonction d'elle et non de lui. De même, au lieu d'agir en fonction de ses désirs, il a rationalisé ses craintes de castration dans une attitude morale qui représente une fixation à sa mère et lui interdit de toucher une autre femme. En opérant de la sorte, on ne ramène pas seulement une attitude négative à ses motifs inconscients, mais encore on la compare à l'attitude active et normale qui aurait dû la remplacer. De cette façon, le malade sort beaucoup plus aisément de sa névrose ; il se décourage moins de la force des éléments inconscients contre laquelle il lutte, parce qu'il entrevoit les mécanismes de la conduite normale.

Prenons un autre exemple.

Voici une jeune fille d'une trentaine d'années ; elle habite avec une amie qui a vingt ans de plus qu'elle. Cette amie se montre autoritaire et anxieuse dès que Juliette, notre malade, s'éloigne d'elle. Un après-midi, toutes deux s'en vont dans une ville voisine en automobile. Juliette se souvient alors qu'elle a une amie étrangère dans cette ville, elle abandonne sa compagne pour aller la voir. En rentrant dans l'automobile son amie se montre de mauvaise humeur d'avoir été abandonnée pendant une heure. Juliette, après une faible protestation, tombe dans un état de dépression et se fait des remords vis-à-vis de sa compagne. Elle se trouve égoïste et se

reproche de ne pas avoir assez d'égards envers son amie plus âgée qu'elle.

Du point de vue structural, on peut ramener cette attitude masochiste morale à l'agressivité que Juliette a eue dans son enfance à l'égard de sa mère et où les relations de devoir dominaient celles de l'amour. Cette agressivité, Juliette l'a retournée ensuite contre elle-même.

Du point de vue normatif, on peut souligner le fait que Juliette, au lieu d'agir en fonction d'elle-même, s'identifie aux désirs de son amie et se fait des reproches. Son humeur ne sait pas être triomphante sur celle de sa compagne.

C'est en associant ainsi le point de vue structural et le point de vue normatif que l'on arrive à liquider au mieux et le plus rapidement les conflits des malades.

L'introduction du point de vue normatif ne saurait avoir lieu au début d'une analyse ; il en fausserait complètement le cours, en faisant appel à une sorte d'effort du malade vers une conduite qu'il n'est pas encore en mesure de pouvoir suivre. Mais lorsque l'analyse est assez poussée et que le patient a pris conscience de la structure de son surmoi et de son masochisme moral, il passe généralement par une période de grand découragement dû en partie à l'absence de lignes directrices pour la reconstruction de son être moral. C'est à ce moment de l'analyse, qu'à mon sens, il est utile d'introduire un élément normatif. Je crois du reste que tout analyste l'introduit plus ou moins consciemment en comparant les attitudes anale, narcissique et génitale, mais peut-être n'est-il pas de règle de se placer à ce moment au centre de l'attitude génitale et de poursuivre l'analyse, non plus en réduisant un élément psychique par rapport à un autre, mais en réduisant les attitudes pré-génitales par rapport à une règle normative.

En essayant de ramener un accord entre les exigences du sur-moi et le principe du plaisir, l'analyste introduit aussi un point de vue normatif. Il serait du reste absurde de vouloir faire de la médecine sans avoir une idée nette de ce qui différencie le normal du pathologique ; nous risquerions sinon de conduire notre malade vers des attitudes plus pathologiques encore que celles dont il part. Si nous admettons que l'analyse est au clair sur ce qu'elle appelle « attitude normale », elle doit être à même de tracer les grandes lignes d'une hygiène mentale individuelle qui permettrait à chaque personne de

critiquer ses habitudes au nom d'une règle normative. Il est certain que cette règle comporte des facteurs individuels et qu'il ne peut pas être question d'établir une norme naturelle collective. Si l'on veut passer de l'analyse structurale à l'analyse normative, il s'agit de définir en termes simples ce qui caractérise l'attitude objectale génitale et d'analyser en quoi chaque comportement dévie de cette attitude normale. Je pense que l'on pourrait énoncer trois règles fondamentales.

1. Il faut vivre en fonction de soi et non en fonction d'autrui. Cette règle peut encore être énoncée ainsi : il faut répondre aux nécessités intérieures et non aux obligations extérieures.

2. Il faut devenir conscient de ses besoins.

3. Il faut vivre en fonction du présent et de l'avenir et non en fonction du passé.

De ces trois règles fondamentales en découlent un certain nombre d'autres :

a) Il faut détruire en nous toute identification.

b) Il faut détruire en nous toute fixation, car une fixation n'est qu'une identification passée qui persévère.

c) Toute déception, tout regret, tout remords doit être détruit par analyse.

d) Il faut aimer les gens non pas parce qu'ils nous demandent de les aimer, mais parce qu'ils nous sont sympathiques.

e) Il ne faut pas juger les gens d'après leur attitude à notre égard mais d'après leur comportement général.

f) Dans une collaboration avec un autre être, il ne faut pas se déformer pour d'adapter au partenaire, mais analyser les différences de caractère qui nous séparent pour les réduire ; si elles ne sont pas réductibles, cesser la collaboration.

On pourrait évidemment multiplier ces règles secondaires, mais chacun de nous est capable de les énoncer suivant les situations en face desquelles il se trouve.

Nous voudrions encore ajouter quelques mots à la formule générale : « Il faut vivre en fonction de soi et non en fonction des autres. » En apparence, cette attitude semble favoriser un corportement captatif et égoïste, et non pas une attitude génitale. Cependant, en y réfléchissant de plus près, on s'apercevra qu'il n'en est rien. Le désir fondamental de tout être est autant d'aimer que d'être aimé. Le captatif ne peut que répondre à l'amour qu'on solli-

cite de lui, et comme il a peur que cette sollicitation l'entraîne trop loin, il se replie et n'arrive plus à aimer. Ce comportement va donc à l'encontre du désir primaire d'aimer ; il ne satisfait pas une des grandes nécessités intérieures de l'individu. D'autre part, il est basé bien plus sur la pression du partenaire que sur les désirs et les besoins du sujet.

Si nous pensons qu'il peut être intéressant d'introduire, après l'analyse structurale, une analyse normative, nous voudrions cependant préciser certains points.

1. L'analyse doit rester purement analytique, elle ne doit pas être une suggestion de conduite positive ; si c'était le cas, on n'obtiendrait que des guérisons de transfert. Il s'agit donc simplement d'étudier en quoi et pourquoi l'analysé s'écarte de l'attitude objectale.

2. L'analyse normative ne doit pas être introduite avant que le gros de l'analyse structurale soit achevé, sans quoi l'on risquerait de discuter des attitudes morales particulières sans avoir de vues générales sur la névrose. L'analysé opposerait éternellement des rationalisations de sa conduite à la façon de voir de l'analyste.

3. Il y a cependant un cas où les règles normatives peuvent être exposées avant d'entreprendre l'analyse structurale. Cette exception s'adresse aux personnes qui viennent non de leur propre chef, mais poussées par un parent ou un ami ; elles n'ont souvent pas une vision nette de leur maladie, et on peut les éclairer en montrant les avantages d'un comportement objectal sur le comportement névrotique. Cette situation éclairée, il importera d'attaquer l'analyse structurale avant de revenir à l'analyse normative.

Dans une règle normative, nous voyons surtout les avantages suivants :

1. On peut se placer au centre des conflits comme l'araignée au centre de sa toile ; de là il est beaucoup plus facile d'éliminer toutes les conduites qui s'écartent de la norme objectale.

2. L'analyse peut être beaucoup plus complète ; l'individu ne compare pas une conduite passée à une conduite présente en essayant de voir le progrès accompli, mais il mesure constamment ce qui le sépare de la norme.

3. Il est beaucoup plus apte, après l'analyse, à poursuivre seul l'investigation de son inconscient, car il a des critères plus précis à sa portée.

4. Le malade, au cours de l'analyse, agit une partie de ses complexes ; ces actes sont analysés, il voit qu'ils sont encore névrotiques, qu'ils se rapportent à telle ou telle fixation infantile. Ce perpétuel tâtonnement sans fil directeur est une cause de grande démoralisation chez l'analysé, qui à ce moment cherche souvent à quitter son traitement. Si au contraire on peut lui montrer le but qu'il doit atteindre en même temps que les obstacles qui le retiennent, il se décourage beaucoup moins, et par suite l'on perd moins de temps.

5. La malade a une grande confiance dans l'analyste, parce qu'il sent où celui-ci veut le mener.

6. La liquidation du transfert s'opère plus facilement et plus complètement, parce que l'analysé arrive mieux à objectiver et à détacher de l'analyste la conduite qu'il doit suivre.

Apprendre et sentir
ou
des relations de la vie intellectuelle et de la vie affective

Par R. DE SAUSSURE

Ce sont les questions les plus simples que nous nous posons le moins, car leur réponse nous paraît évidente. Mais à y réfléchir de plus près, ces réponses simplistes, que nous donnons volontiers aux problèmes qui nous semblent à première vue absurdes, sont souvent fausses.

Si nous nous demandons pourquoi nous étudions, nous répondrons : parce que cela nous intéresse, et nous nous imaginons avoir épuisé le problème. En réalité, il est beaucoup plus complexe que cela. Prenez, par exemple, une série d'ouvrages scientifiques, et voyez comment ils sont écrits. Les uns citent beaucoup d'auteurs ; il semble que ceux qui les ont écrits soient obligés de se réfugier derrière l'autorité d'autres savants, tant ils ont peur d'affirmer une opinion personnelle. D'autres, qui expriment la pensée d'autrui, se gardent de citer leurs sources, trop heureux de se parer des plumes du paon. D'autres ne citent que des auteurs avec lesquels ils sont en désaccord pour avoir le plaisir de les démolir. D'autres enfin vont droit au but, ne s'occupant que de la solution du problème qu'ils se sont posé. Une telle différence d'attitudes montre qu'en tout cas dans l'expression scientifique s'infiltrent des sentiments divers qui n'ont rien à faire avec l'intérêt objectif que nous portons à tel ou tel problème scientifique.

Inversement, lorsque nous étudions tel ou tel sujet, nous y sommes poussés par les mobiles les plus divers. Notre étude sera plus ou moins objective et plus ou moins fouillée suivant les motifs affectifs qui la soutiennent.

Nous demandons à nos enfants d'étudier. Nous cherchons bien à leur rendre la science attrayante, mais savons-nous assez ce qui les pousse à l'étude ? Pour les uns, l'attrait objectif sera médiocre, seulement une question de rivalité entre en jeu. Tel autre subit le collège par contrainte, un troisième veut faire plaisir à ses parents et n'étudie que par devoir. Tel autre, qui peut-être n'est pas mauvais élève, serait incapable de dire ce qui le pousse à l'étude.

Toutes ces attitudes ont une importance considérable, elles développent des qualités intellectuelles très différentes. Pourtant, quel est le maître du collège, ou quels sont les parents qui peuvent se vanter de connaître l'attitude affective qui anime leurs élèves ou leurs enfants ? Et puis le problème est plus complexe encore, l'élève peut avoir des raisons particulières d'aimer ou de détester certaines branches, et ceci indépendamment de ses aptitudes intellectuelles.

Le plus grand service que la psychanalyse ait rendu à l'éducation (je prends ici ce terme dans son sens restreint d'instruction), c'est d'avoir montré combien le développement intellectuel est dépendant de la vie affective de l'individu. Jusqu'ici, nous sommes restés dans des généralités. Prenons un exemple plus précis, qui nous montrera mieux les obstacles que la vie affective peut mettre aux études.

Voici une jeune fille de 16 ans. Elle présente une intelligence tout à fait moyenne, mais une instruction au-dessous du niveau moyen d'un enfant de 12 ans. Dans chaque école où elle est allée, elle a subi les mêmes échecs. L'instruction privée n'a pas eu de meilleurs résultats. Elle offre une mémoire convenable pour tout ce qui ne touche pas à l'instruction, mais dès qu'il s'agit de retenir une date d'histoire, par exemple, elle en est incapable. On a vraiment l'impression que son cerveau se refuse à l'enregistrer.

Tous les tests du monde nous donneraient ici des résultats complètement faux, car elle oppose à ces expériences la même résistance qu'à ses études. Cependant, comparez une de ses lettres écrite à une amie avec une de ses compositions, et vous aurez l'impression de deux jeunes filles d'âge fort différent.

Quelle est l'énigme de ce problème ?

Isabelle, la jeune fille en question, est restée enfant unique jusqu'à l'âge de 5 ans. Sa mère, qui n'était pas heureuse en ménage, avait reporté sur elle toute sa tendresse. Son père, faute de s'en-

tendre avec son épouse, gâtait sa fillette. Isabelle était reine et maîtresse chez elle.

Survint une petite sœur. Notre malade considérait que c'était sa fille, elle voulait la soigner, l'embrasser, la porter. Mais bientôt elle se heurta à des interdictions formelles, elle dut comprendre que la petite sœur n'était pas son enfant, mais bien celle de ses parents.

Le choc fut d'autant plus violent qu'à la même époque on envoya Isabelle à l'école. Elle crut qu'il y avait là une intention machiavélique de ses parents, qui voulaient s'assurer un moyen de rester seuls avec la petite sœur. Isabelle prit une attitude négativiste à l'égard de ses études, réclamant de rester à la maison. On persista à l'envoyer à l'école. Tout le monde était donc ligué contre elle. Elle n'avait qu'un parti à prendre, s'opposer à tout le monde. Elle devint désordonnée, désobéissante, se négligeant de plus en plus, impertinente. Tous ses défauts formaient une barrière qui l'isolait de ses semblables ; peu lui importait. On ne lui donnait pas l'affection qu'elle voulait, elle n'avait donc pas à se soumettre à ses ennemis. Dans un conflit de ce genre, aucune mesure disciplinaire n'a de chance de réussir. Bien au contraire, elles ne font qu'accumuler plus de haine dans le cœur.

Un traitement même est difficile à entreprendre, car le médecin est immédiatement identifié aux autres éducateurs et mobilise en elle toutes les forces de résistance et les attitudes négativistes.

A une malade de ce genre, il n'est guère possible de faire comprendre qu'elle travaille à l'encontre de son bonheur. Son intelligence est entièrement obscurcie par le besoin de révolte. Toute la conduite reste dominée par les sentiments éprouvés à 5 ans, bien que les conditions actuelles ne correspondent plus à ces sentiments.

Aujourd'hui Isabelle, sous l'empire de la jalousie, n'aime plus sa sœur, elle n'a plus de raison de refuser l'école, et cependant elle persévère, sans se rendre compte pourquoi, dans l'attitude infantile.

Cet exemple montre clairement combien certains facteurs affectifs peuvent venir arrêter le développement intellectuel d'un individu.

Heureusement que les conflits infantiles n'amènent pas toujours une incapacité scolaire aussi totale que chez Isabelle.

Henri, par exemple, nous frappe par ses réponses inadéquates. Il

semble toujours être à côté de la question, et pourtant pressé d'y répondre. Il ne saïsit pas pourquoi les autres n'ont pas l'air d'apprécier ses remarques et croit que le monde lui est hostile. Il a l'impression d'être un méconnu. A lui, toutes ses réflexions paraissent pertinentes, donc ce sont les autres qui ont tort.

D'où vient-il qu'il y ait tant d'orgueil dans un esprit borné et confus ? Henri est né quatre ans après son frère Marcel. Les circonstances l'amenèrent vite à jalouser son aîné. Tandis qu'on permettait à Marcel de sortir seul avec ses amis, Henri devait rester à la maison et souvent y rendre des services à ses parents.

Plus tard, les réflexions déjà pertinentes de Marcel remplissaient les parents de joie ; Henri voulait en faire autant, mais on se riait de sa naïveté.

L'affectivité d'Henri était de plus en plus polarisée vers ce combat de rivalité avec son aîné, et perpétuellement il devait y subir des échecs. Ces blessures constantes de son narcissisme accentuaient de plus en plus ses sentiments d'infériorité. Pour ne pas tomber dans un état de dépression, Henri était obligé de soutenir une lutte incessante et de ne pas se croire battu parce que chez lui il ne trouvait pas l'estime qu'il recherchait. Dès lors, pour ne pas être écrasé par son infériorité, il deviendra imperméable à la critique. Si on lui reproche quelque chose, ce n'est pas parce qu'objectivement il y avait matière à reproches, c'est uniquement parce qu'on ne l'a pas compris. Cette attitude lui permet encore de reprendre confiance en lui et de lancer avec assurance n'importe quelle affirmation.

Ce combat d'amour-propre est devenu si prévalent chez Henri, qu'il le prive de tout intérêt objectif. Lit-il un livre, ce n'est pas le contenu de l'ouvrage qui retient son attention, mais les réflexions qu'il pourrait y puiser pour les resservir et rehausser par là son prestige aux yeux de ses camarades. Il fait volontiers sienne la pensée d'autrui. Voit-il un camarade ? Il ne s'intéressera pas à lui, il ne se préoccupera que de l'effet qu'il peut faire sur lui. Il a un besoin incessant d'entrer en rivalité avec les personnes qui lui en imposent.

Il va sans dire qu'un garçon de ce genre, interrogé à l'école, n'est nullement intéressé par le fond objectif de la question. Sa seule préoccupation est de faire bon effet. Il répond vite et n'importe quoi. Lui objecte-t-on que sa réponse est fausse, il discutera sans fin pour dire que ce qu'il entendait correspond exactement à ce que le

professeur prétend, mais qu'il s'était simplement mal exprimé. Malheur au maître qui ne le croirait pas, toute la récréation suivante serait empoisonnée par d'interminables récriminations !

Un garçon de ce genre peut arriver au bout de ses études, en restant un élève médiocre. Il peut réussir très convenablement dans un travail professionnel pratique, car c'est pour lui un moyen de reconquérir l'estime de son prochain, mais il restera toujours un esprit faussé, un individu qui n'aura pas donné sa pleine mesure dans l'existence.

Bien qu'il n'ait aucun sentiment d'être malade, son besoin de combattre ses sentiments d'infériorité le persuade du contraire. Bien que ses parents auront tendance à le regarder comme un paresseux ou un incapable, ce garçon devrait être soigné. Sa capacité scolaire, et plus tard son rendement humain, seraient considérablement augmentés, si, à temps, cette mauvaise orientation dans l'existence avait été corrigée par l'analyse.

Je ne pense pas que les éducateurs doivent devenir des analystes, leur tâche est différente, mais du moins s'ils étaient bien orientés sur les problèmes psychanalytiques pourraient-ils faire une œuvre admirable de prophylaxie. En envoyant de bonne heure chez le spécialiste des caractères faussés, ils épargneraient beaucoup de souffrance à venir à leurs élèves et augmenteraient considérablement le rendement du corps intellectuel. C'est une erreur de ne considérer l'intelligence que du point de vue de l'intelligence. Elle est inséparable de la personnalité qui l'inspire.

On veut instruire l'enfant, mais au préalable il importerait de savoir s'il est perméable à cette instruction. La faculté de nous intéresser objectivement à un sujet n'est pas innée en nous. Elle s'acquiert et la vie peut placer des obstacles à cette acquisition. Le pédagogue n'a pas le droit de les négliger.

Voici Bernard, par exemple, qui, pour se faire une idée plus nette de certains sujets, inscrit des formules dans des cercles ; ces cercles sont disposés selon un ordre précis sur sa feuille de papier. Un jour lui vient le caprice d'inscrire ses formules dans des triangles. En les examinant, il est pris d'une brusque panique, ces triangles lui rappelant des couvercles de cercueils, il doit détruire tout son travail, refaire d'autres formules, car celles-ci sont devenues tabous. Pour corriger les impressions néfastes du triangle, Bernard mettra sur toutes ses piles de papiers des boules en verre. Ces sphères

représentant la perfection seront un garant de la justesse de ses formules. Bien plus, ce malade peut retenir ce qu'il inscrit dans un cercle, mais sa mémoire reste rebelle à enregistrer ce qui s'enclave dans une autre formule géométrique. Un jour, Bernard découvrit que certaines formules avaient été écrites le 13 du mois ; nouvel émoi ! Une nouvelle série de connaissances devaient s'évanouir de son esprit.

Chez Bernard, l'acquisition scientifique ne peut progresser qu'au moyen d'une technique magique. Il est évident que, derrière les besoins culturels de ce garçon se cachent des mobiles affectifs tout autres, et qu'ici les problèmes de technique l'emportent sur le besoin de connaissance.

Cas pathologique, certes ! Mais ne pensez pas qu'il soit pour cela facile à déceler. Bernard cache toutes ses pratiques superstitieuses. Il en vit, mais il en a honte, et il faudra plusieurs mois de traitement pour qu'il les avoue à son médecin. C'est par ces formules qu'il prétend être supérieur à tous ceux qui lui enseignent, c'est par elles qu'il domine le monde. Elles sont *le secret,* mais aussi l'expression de son agressivité contre tous ceux qui le rabaissent, et le refuge dans lequel il peut trouver une compensation à tous ses sentiments d'infériorité.

Beaucoup d'écoliers ont des pratiques de ce genre, mais tous les motifs qui les inspirent leur restent inconscients.

Notre pensée, et surtout celle des écoliers, est beaucoup moins objective que nous ne le pensons. L'histoire leur sert à des identifications multiples, la géographie à des fuites hors de la réalité, toutes les connaissances en général sont employées à véhiculer des affects dont l'enfant ne prend pas conscience et qui le préoccupent à son insu. Socrate avait raison lorsqu'il prétendait que, pour parvenir à la connaissance objective, il fallait commencer par se connaître soi-même. Il y a dans le Phédon, sur la théorie de la connaissance, des pages si modernes qu'elles mériteraient d'être méditées plus souvent.

Cette multitude de sentiments subconscients servent incontestablement à l'enfant à retenir un grand nombre de connaissances, mais lorsque les intérêts affectifs changent, les connaissances qu'ils véhiculaient sombrent dans l'oubli, du même coup.

Ce qu'il importerait de donner davantage à l'enfant, c'est le désir d'une emprise sur le monde réel, le désir de dominer les faits par

ces connaissances, le désir de pouvoir se mouvoir à son aise dans tous les domaines du savoir humain.

Il est certain que si cette idée de l'attitude vis-à-vis de l'étude dominait davantage les intentions pédagogiques, bien des réformes seraient faites dans les programmes scolaires. Le besoin de réalisme renverserait de nombreux vestiges scolastiques ; mais nous ne voulons pas aborder ce problème des programmes qui sort du cadre de notre étude.

Nous avons parlé jusqu'ici de conflits d'agressivité. Les conflits sexuels, surtout pendant la période de collège, jouent un rôle tout aussi considérable.

Le grand problème est celui de la masturbation.

La majorité des garçons passent, pendant leur période de collège, par des phases transitoires ou prolongées de masturbation. Chez les uns, cette pratique n'occasionne aucun trouble. Ils n'ont pas l'idée de faire mal, ils n'abusent pas de la chose et parviennent à un équilibre rapide, soit en conservant, soit en abandonnant leurs habitudes.

Pour d'autres, au contraire, la masturbation vient au centre de leurs préoccupations. Chaque acte solitaire est suivi de vifs sentiments de culpabilité. Ils ont souvent l'impression non seulement de vivre dans l'impureté, mais d'offenser directement Dieu. Ils livrent à leurs habitudes un combat gigantesque qui absorbe une très grande partie de leurs forces psychiques.

Ce qu'il importe de connaître, c'est que le sentiment de culpabilité, bien loin d'aider à libérer l'enfant, le rend de plus en plus esclave de son onanisme.

En effet, chaque fois qu'une excitation génitale s'empare de lui, il voudrait la chasser, mais il est pris d'angoisse à l'idée que peut-être il succombera à la tentation. L'angoisse est une peur qui affole. L'enfant essaie de refouler ses pensées, au lieu de pouvoir les discuter tranquillement et de sang-froid. Il en résulte que la tension inconsciente devient de plus en plus forte, que l'angoisse s'accroît d'instant en instant. Elle devient à un moment si forte que, pour s'en libérer, l'enfant finit par se livrer à ses habitudes, éprouvant d'abord une détente qui l'apaise, puis un remords qui l'étreint. Ce remords est souvent capable de déclencher une seconde crise d'angoisse et un second échec. Ainsi se crée l'onanisme à répétition qui souvent épuise certains jeunes gens.

Ce n'est que tout à fait exceptionnellement que l'onanisme épuise physiquement. Le plus souvent, ce sont les conflits moraux qu'il déclenche qui conduisent à la fatigue et à des états neurasthéniques. Parmi les absurdités que l'on répète sur la masturbation, citons la menace de devenir idiot. Cette assertion est purement gratuite. Elle peut cependant créer des états d'angoisse tels que la capacité scolaire en est compromise.

Victor s'onanisait de temps à autre. Il n'en éprouvait aucun malaise. A l'école, il était bon élève. Un jour, il entend son père dire à son frère : « Si tu continues à te masturber, tu deviendras idiot », puis suivait un long sermon sur la pureté. Victor s'inquiète et s'alarme. Il essaye en vain, en proie à une forte angoisse, à se guérir de ses habitudes. Il n'y parvient pas. Déjà il se sent devenir idiot, il ne peut plus apprendre ses leçons, il ne peut plus concentrer son attention. Bientôt l'école le fatigue, à tel point qu'on est obligé de l'en retirer. Cette mesure, loin de l'améliorer, lui montre avec netteté qu'il tend vers la folie. En vain, il essaye de lutter contre son onanisme, l'habitude est trop forte. Il ne peut en parler à personne, tant il a honte ; au reste, il s'imagine que tout le monde le lit sur son visage. Il a honte de lui-même, devant toutes les personnes qu'il rencontre.

Accablé, il fait une tentative de suicide qui le conduit, à l'âge de 17 ans, dans un asile d'aliénés. C'est là seulement qu'il arrive à avouer ses habitudes. On le rassure, après deux mois il sort guéri, mais il lui faudra deux nouvelles années avant de reprendre ses études.

Le meilleur moyen de libérer un individu de la masturbation, c'est de faire disparaître ses sentiments de crainte et de culpabilité. C'est à partir du moment où il sait qu'il peut s'onaniser sans danger qu'il arrive à renoncer à ses habitudes et à canaliser ses élans sexuels dans d'autres activités.

Chez certains garçons, on voit surgir des conflits analogues uniquement par ignorance sexuelle. Ne sachant pas qu'il doit avoir normalement des pollutions nocturnes, l'enfant s'alarme de les voir venir. Il se croit malade ou se reproche les moindres idées impures qui ont pu l'effleurer. Il est alors appelé à refouler entièrement sa sexualité, ce qui accapare presque toutes ses forces psychiques. François, de peur d'une éjaculation nocturne, se réveille dès que sa verge est en érection, se lève, urine, fait quelques pas et se

recouche lorsque toute excitation génitale a disparu. Les nuits le fatiguent terriblement, car, non seulement il se réveille toujours, mais il est devenu somnambule et, sous l'empire de la moindre excitation génésique, se lève dans son sommeil, se bat avec sa table de nuit, crie au secours, se réveille en proie à un cauchemar terrible.

Il est facile de se rendre compte que la capacité scolaire de François est très diminuée.

Il ne faudrait pas que les éducateurs pensent que ces conflits sont exceptionnels et qu'ils peuvent les négliger. Sous une forme ou sous une autre, ils hantent un très grand nombre d'écoliers.

On se représente trop volontiers que l'enfant a une aptitude donnée pour l'étude, qu'elle peut peut-être varier d'une branche à l'autre, mais que cette aptitude est toujours à sa disposition. On croit qu'il suffit de se donner de la peine et que l'aptitude se développera. Cette façon naïve de considérer les choses est trop simpliste.

Avant d'être un être intelligent, l'homme, et à plus forte raison l'enfant, est un être affectif. L'intelligence, c'est-à-dire l'emprise sur le monde réel, ne peut se développer pleinement qu'au fur et à mesure que l'être se dépouille de ses réactions affectives inadaptées.

L'enfant dont le développement a été faussé ne peut retrouver sa pleine capacité intellectuelle que s'il est redressé. En lui demandant un effort, on va souvent à un résultat contraire, car on le pousse à être toujours plus écrasé par son travail, alors qu'il faudrait lui apprendre à le dominer. Je sais que les maîtres de collège n'ont pas le temps de faire ce travail individuel auprès des retardataires, mais du moins serait-ce un grand progrès si, au lieu de pousser vers un effort stérile, ils orientaient les parents et les incitaient à faire soigner leurs enfants, pour les libérer de leurs conflits affectifs.

La grande difficulté provient du fait que la plupart des conflits dont nous venons de parler sont totalement inconscients à l'enfant. Le maître d'école ou le médecin auront beau l'interroger à ce sujet, l'enfant niera et ne comprendra pas de quoi il s'agit. Jamais il ne lui est venu à l'idée qu'il haïssait son père, bien au contraire, par défense contre son sentiment inconscient, il est obligé de lui vouer une grande affection et une admiration exagérée.

Un simple interrogatoire de l'élève par son maître d'école ferait

croire à ce dernier que les affirmations de la psychanalyse ne sont que des balivernes et que l'enfant manque tout simplement d'aptitudes ou de volonté.

La psychanalyse n'est pas un ensemble de données que l'on peut manier, comme on utiliserait les données de la psychologie expérimentale, par exemple. Elle est avant tout un processus thérapeutique qui a une technique très spéciale.

De même que l'on ne peut étudier les étoiles avec un microscope, quoiqu'il soit fait de verres grossissants, on ne peut étudier l'inconscient avec les méthodes d'investigation propres à la psychologie de notre personnalité consciente. L'analyse procède par des voies indirectes qui seules permettent de déceler ce qui se passe à l'insu de l'individu.

La méthode d'investigation repose surtout sur les associations libres du malade. C'est-à-dire que le patient parle sans plan, sans but logique ou chronologique. Il passe du coq à l'âne, au gré de sa fantaisie. De cette façon, l'on recueille non seulement une foule de faits, d'impressions et de sentiments, mais une série de rêves et de rêvasseries qui permettent des déductions importantes sur la pensée inconsciente.

Quand, par exemple, François, parlant de son père, nous dit : « Il a toujours été très bon envers moi, et je ne voudrais pas que vous pensiez que je ne l'aime pas, mais... », et qu'à diverses reprises il sort des formules de ce genre, qu'en plus certains rêves témoignent d'une agressivité certaine à l'égard du père, on peut, en collectionnant toutes ces associations, en les rapprochant les unes des autres, convaincre François que son attitude inconsciente à l'égard de son père ne correspond pas à celle qu'il cultive consciemment. Puis on peut lui montrer qu'une foule de comportements dans son existence dérivent de ces sentiments contraires. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, qu'il demande toujours de l'argent à son père et se montre incapable de faire des comptes ou des économies, alors que son père ne cesse de réclamer de lui ces deux choses. François a soif d'indépendance, mais, au lieu d'employer les bénéfices de son magasin à conquérir cette liberté, il achète toujours de nouvelles marchandises, remettant ainsi à plus tard son indépendance et se contraignant à vivre contre son gré, sous la dépendance de son père.

Ce qui renseigne le mieux sur les attitudes de l'inconscient, c'est

l'observation de tout comportement paradoxal qui ne s'explique justement que par l'opposition de sentiments entre le conscient et l'inconscient.

Il ne faudrait pas croire du reste que le simple fait de signaler ces paradoxes permettent à l'individu de s'orienter sur son inconscient. La personnalité rationnelle qui a travaillé des années à étouffer certains sentiments offre souvent une résistance opiniâtre à la reconnaissance des affects de l'inconscient.

C'est alors que le patient revit dans son analyse les affects passés en les transférant sur l'analyste qui se trouve tour à tour devenir le substitut du père, de la mère, d'un frère, d'une sœur ou de telle autre personne qui a joué un rôle important dans la vie affective du malade. Dès lors, c'est le comportement vis-à-vis de l'analyste qui doit être analysé.

Je me rends compte que, pour qui n'a pas passé par une analyse, la description théorique de ces processus rend bien mal compte de la réalité. Je voudrais, par un exemple très bref, vous donner une idée de ce phénomène du transfert. Bernard me raconte que son père lui réclame de l'argent, qu'il trouve cela abusif, parce qu'il est en état de travailler, mais qu'il trouve plus simple de se laisser entretenir par son fils. De suite après, Bernard me dit que lorsqu'il pose le montant de mes honoraires sur la table et que je ne l'empoche pas immédiatement, il a toujours peur que quelqu'un en prenne une partie et que je puisse croire que c'est lui qui n'a pas versé intégralement la somme due.

Il est visible que cette crainte n'est qu'une défense contre son désir de me voler, désir qu'il refoule. Par ce désir, il reporte sur moi les affects que primitivement il adressait à son père. Il reproche à ce dernier de ne pas l'avoir entretenu au delà de 15 ans, et quand son père lui demande de l'argent, il voudrait avoir le courage de lui écrire : « C'est moi qui devrais t'en prendre, et non le contraire », mais son agressivité est couverte par des sentiments de culpabilité, il ne peut pas la manifester, et il finit par envoyer la somme réclamée par son père.

Pendant un certain temps, je n'ai pas pu poursuivre l'analyse de Bernard, celui-ci a interprété le fait comme un abandon analogue à celui de son père ; il en a conclu que son état s'était aggravé, que j'en étais responsable Par conséquent, je devais le soigner gratuitement.

Cette réaction agressive se heurte à l'intérêt que je lui porte, il est obligé de la refouler, et c'est pourquoi son désir de me voler se

mue en une crainte ridicule que quelqu'un ne me vole et que je n'accuse Bernard d'être l'auteur du larcin.

Cet exemple montre bien comment le malade tend à transférer sur l'analyste les situations vécues dans le milieu familial, et comment, par l'étude du comportement vis-à-vis de l'analyste, on peut étudier les affects vécus à l'égard de la famille.

Cet exemple montre également combien l'analyse s'écarte d'une simple investigation de la psychologie consciente.

Lorsque des élèves ont pour leur maître une grande admiration, ils tendent à transférer sur lui les sentiments qu'ils ont à l'égard de leur père. Ils peuvent témoigner d'un comportement affectueux, mais tout à coup étonner par un acte hostile qui semble paradoxal et qui ne s'explique que par le transfert. Il n'en reste pas moins que de bonnes relations entre maîtres et élèves peuvent servir considérablement au développement du caractère de l'enfant.

Si celui-ci a, à la maison, un père sévère ou brutal, l'hostilité inconsciente empêche l'enfant de s'identifier à l'auteur de ses jours et d'acquérir par là les qualités masculines de l'âge mûr. S'il peut faire un transfert positif sur son maître, il s'identifiera à lui et rattrapera par là des possibilités qu'il ne trouvait pas à la maison.

Il est certain également que, suivant que le transfert sur le maître d'école est positif ou négatif, l'enfant assimilera les connaissances facilement ou difficilement. C'est un phénomène qui est superposable à celui qui se passe dans une psychothérapie active où les suggestions du médecin seront acceptées ou inopérantes, suivant que le transfert aura été positif ou négatif.

Cette différence est sensible, surtout chez des garçons chez lesquels le conflit paternel est accusé. Chez Bernard, par exemple, il est des branches dans lesquelles il a été alternativement premier et dernier, suivant le maître qui l'enseignait.

J'ai cherché à vous donner quelques aspects de la psychanalyse et à ouvrir quelques perspectives sur l'utilité qu'elle peut avoir en matière éducative. Je me suis efforcé de rester aussi pratique que possible, et j'espère que ces considérations ne vous seront pas inutiles. Je me rends compte cependant que bien des notions n'ont pu être effleurées que très superficiellement. Elles ont dû vous paraître arbitraires ou superflues, malgré cela j'espère que vous garderez l'impression que la psychanalyse n'est pas faite seulement d'hypothèses bâties en l'air, mais que, maniée par une personne compétente, elle peut rendre d'importants services.

Rêve d'une femme frigide

Par Edouard PICHON

Communication du 13 mai 1930
au *Groupe de l'Evolution psychiatrique*

Ce que j'apporte ici, c'est simplement du matériel clinique avec l'indication de ce que j'ai cru pouvoir en tirer. N'est-ce pas en soumettant ainsi aux confrères notre travail clinique que nous pourrons amener des discussions qui soient vraîment fructueuses au point de vue de l'*art médical,* auquel nous sommes tous ici si fermement attachés ? Les documents que je présente sont tirés d'une psychanalyse que j'ai actuellement en train.

*
* *

La personne dont il va s'agir est une femme de 42 ans, que j'ai désignée antérieurement sous le nom de *Nina* (1), mais dont il est nécessaire que je fasse un portrait sommaire avant de passer au récit de la séance qui fera le principal morceau de cet exposé.

Nina est en psychanalyse chez moi depuis la rentrée des vacances 1929. Elle est venue demander le secours psychiatrique parce qu'elle se sent « dispersée », — c'est son terme, — qu'elle ne peut faire aucun travail suivi et qu'elle souffre d'une *frigidité* absolue dans les rapports sexuels.

La vie de cette malade est extrêmement curieuse. Fille d'une mère relativement instruite et d'un père d'origine paysanne devenu, à la ville, franchement crapuleux, elle a eu, de façon consciente, pendant toute son enfance, une répulsion nette pour son père. Elle a de plus été tiraillée entre ses deux grand'mères, l'une citadine, l'autre paysanne, de caractères très opposés, fertiles en critique sur

(1) Edouard Pichon, Court document d'onirocritique, *Revue française de psychanalyse,* tome III, pp. 482 et suivantes.

leur bel-enfant respectif, mais s'accordant parfaitement pour reprocher à la malheureuse Nina et son sexe et sa ressemblance avec le bel-enfant respectivement haï.

De plus, c'est chez la grand'mère paternelle, dans un village de province, que Nina passa le plus clair de l'année jusqu'à l'âge de neuf ans, et il semble que là-bas elle ait eu à subir une exhibition sexuelle, voire même des tentatives d'attouchements érotiques, de la part de certain paysan.

Je passe ici sous silence le rôle des frères et sœurs de la malade dans la constitution de la névrose ; l'étude de ce rôle m'entraînerait trop loin et n'est pas absolûment indispensable à la compréhension du morceau d'analyse dont il va s'agir ici.

Adolescente, Nina se fait dépuceler par un garçon qui ne lui plaît pas. Elle n'y prend aucun plaisir, mais fait cela en quelque sorte par devoir, parce qu'elle considère cela comme la porte d'une vie féminine indépendante.

A dix-neuf ans, elle s'enfuit de la maison paternelle ; désormais elle vit de galanterie ; il faut bien gagner son pain ! Mais, d'une part, les hommes la dégoûtent, et jamais elle ne connaît de volupté sexuelle avec eux ; d'autre part, chose invraisemblable, cette femme vénale se dit peu attachée à l'argent, et, de fait, elle passe son temps à se laisser gruger, dépouiller, voler par qui veut.

Elle épouse enfin un de ses amants, et désormais lui est fidèle. Mais elle reste absolûment frigide. Comme je l'ai noté ailleurs (1), elle cache rigoureusement à son mari qu'elle ait encore de la famille, et lui laisse tout ignorer de ses origines.

Enfin, point important, il n'est pas une seule des manifestations de l'humanitarisme doctrinaire dans quoi elle ne donne : elle suit les cours de l'Ecole Sociale, elle est féministe, pacifiste, internationaliste, elle fréquente le cercle « La Russie Neuve » ; elle est végétarienne, naturiste, et serait sans doute nudiste sans l'extrême frilosité qu'entraîne son état endocrinien ; elle s'intéresse aussi, quoique moins étroitement, à la théosophie et au mazdanéisme.

Peut-être cet état d'esprit, — dont pourtant il nous a été donné de trouver la racine pathologique, à savoir son inacceptation de son rôle de *femme* dans l'amour et dans la société, — a-t-il eu au moins l'effet salutaire de l'amener à la psychanalyse, qu'elle a confondue à

(1) *Loc. cit.*

tort dans le bloc des idées démagogico-rousseauistes à quoi elle était attachée.

*
* *

Quant à ce qui est de son attitude dans le travail psychanalytique, elle est encore au stade de *tension consciente.*

Je m'explique.

D'après mon expérience personnelle, il me semble que, vis-à-vis de la règle fondamentale d'abandon absolu aux associations libres, on puisse schématiquement distinguer trois attitudes du patient :

Tension consciente : le patient, sous prétexte d'associer, discourt, expose des théories, analyse des sensations, suppute des réactions, ratiocine. Et lui-même, s'il a ce moindre grain de bonne foi nécessaire dès le début de la psychanalyse, reconnaît qu'il est comme tendu, qu'il y a en lui une réelle gêne à obtenir l'abandon réel, sans liaisons logiques, que le psychanalyste réclame.

Faux abandon : à ce stade, le patient a plus d'aisance. La tension consciente s'est relâchée, et de fait on voit sortir déjà, par le jeu souple des associations libres, une série de problèmes importants. Pendant des mois, le psychanalyste, au moins s'il n'est pas suffisamment réfléchi ou expérimenté, peut croire qu'il « tient » son patient.

Mais un beau jour, un *rêve* révèle nettement un manque de sincérité profonde. Le malade est resté hypocrite vis-à-vis de lui-même. On le démasque ; et il arrive à un abandon plus réel.

Mais ce peut n'être pas encore l'abandon absolu. Le faux abandon est non pas un palier, mais un escalier. L'histoire de son démasquement progressif est en somme l'histoire des résistances ; et l'on peut se considérer comme bien près du terme de l'analyse quand on a véritablement atteint le troisième stade, *l'abandon vrai,* dans lequel les associations sont vraiment libres. On voit ici l'intérêt qu'il y a pour le psychanalyste à tenir la main à la *règle fondamentale* des associations libres, puisqu'au fond arriver à l'observation réelle de cette règle est pour ainsi dire avoir mené la psychanalyse à bien.

*
* *

Ceci dit, voici le récit même de la *séance* du 8 mai 1930, j'en dirai ensuite la signification présumée.

C'est la malade qui parle :

« J'ai eu un rêve, cette nuit, dont voici le texte :

Rêve. — « Je me réveille dans ma chambre. J'aperçois, au-dessus de la fenêtre du jardin, à l'extérieur de la croisée, du feu. Les flammes augmentent, font flamber tout le mur. Je veux sortir par la porte de ma chambre, mais j'ai perdu du temps à m'habiller. Je ne peux plus atteindre cette porte. Les flammes cependant cheminent sous le plancher devenu translucide, dans la direction de mon lit et de la fenêtre de la rue. J'essaie d'appeler *maman,* mais ne puis pas. Ma voix est assourdie, étranglée, je ne profère pas un son utile. D'ailleurs, je veux appeler *maman,* mais je sais bien que ce n'est pas ma mère, mais mon mari, qui viendrait. Je me dis qu'à la rigueur je sauterais par la fenêtre de la rue. Mais, comme miraculeusement, le feu s'apaise.

Associations. — » Le feu faisait des lignes plutôt que des flammes. C'était rouge, mais ça n'avait pas le même mouvement que des flammes. Ça s'avançait en triangle à partir de la fenêtre du jardin.

» La disposition de ma chambre dans le rêve est exactement celle de la réalité.

» Dans le rêve, le feu ne me surprenait pas. Il y avait longtemps que je m'y attendais.

» Cet incendie évoque en moi deux idées différentes : ou l'éteindre, ou m'en aller.

» Le feu m'attire beaucoup. Je trouve cela très joli. Et cependant le feu c'est quelque chose qui ne doit pas être, qu'il faut éteindre.

» J'ai vu hier mon frère, qui m'a parlé de son petit garçon. Ce bébé prend beaucoup d'importance dans la vie de son père. Celui-ci gronde souvent sa femme et notre mère sur la façon dont elles élèvent ce petit. Mais il en parle à son aise. Ce n'est pas lui qui est tout le temps à la maison. Il voit les choses de haut et de loin. Or, pour bien juger une situation, il faut soi-même être dedans.

» L'incendie du rêve s'éteint seul. C'est presque miraculeux.

» Le côté de la rue, je n'y regarde presque jamais. En effet, du côté jardin, j'ai une jolie vue, très étendue, très agréable. Et personne ne peut me voir. Je peux me mettre nue à cette fenêtre-là sans qu'on me voie. Le parfum des lilas monte vers moi sans que je bouge. Mais on a, sur mon ordre, commencé à couper un rosier qui montait vers la fenêtre. La pluie a empêché qu'on achève le travail, mais toute une partie du rosier est morte et tombera.

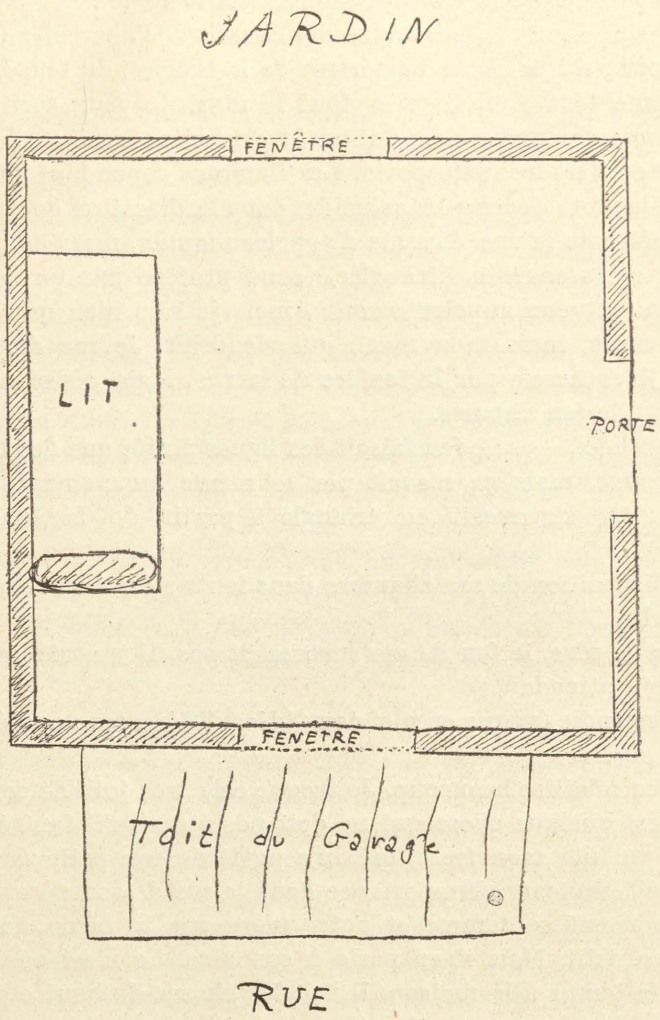

Fig. 1

» Mon homme de peine ne fait pas le jardin assez vite. Quand une partie est propre, l'autre est déjà sale.

» J'ai de grosses citrouilles dans mon jardin. Je voudrais qu'il y en eût de comme ça chez Mme B. J'ai vu Mlle B. hier soir. J'ai de l'amitié pour elle. Mon mari est si simpliste qu'il m'agace ; il ne peut pas voir des femmes avoir de l'amitié l'une pour l'autre sans

s'imaginer que cela va beaucoup plus loin. Mme B. m'a montré des photos d'elle dans diverses circonstances de sa vie. Mon mari en conclut qu'elle me veut sexuellement. Il ajoute quelque chose de sexuel à tout.

» Chez ma grand'mère, il y avait aussi un *côté rue* et un *côté jardin*. Du côté jardin, il y avait une petite office, qui donnait sur le jardin par une fenêtre grillagée, et dont la porte s'ouvrait, juste en face cette fenêtre, dans la salle.

» A côté de cette office, il y avait un bûcher qui avait une porte sur le jardin. Mais on n'y allait que par le jardin. Il ne communiquait pas avec la salle.

» J'avais toujours très peur quand il fallait aller dans ce bûcher : il fourmillait d'*araignées*. Ce n'était pas propre. Il y avait de tout là-dedans.

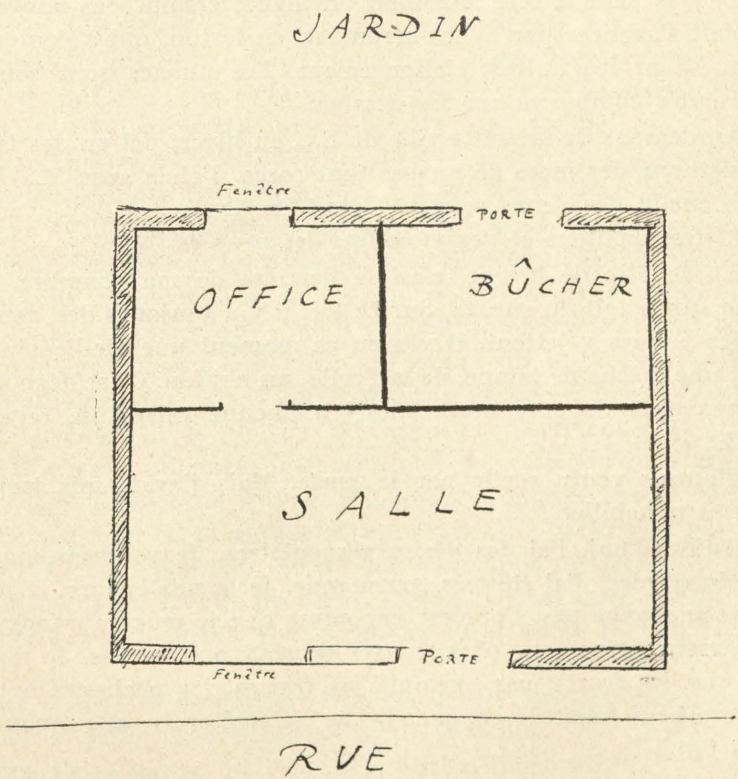

Fig. 2

» J'ai toujours eu terriblement peur des araignées. En 1915 ou 1916, au lac X..., j'avais une chambre dans un bâtiment d'hôtel en bois ; il y avait beaucoup d'araignées. Il me fallait ou les tuer moi-même, ou mourir de peur. J'ai dû me résigner à les tuer. Encore n'était-ce que des faucheux, moins dégoûtants que les araignées du bûcher.

» Avant la guerre, à Y..., j'avais loué un appartement. Le soir, une énorme araignée est venue se balancer au-dessus de mon lit. J'ai dû aller coucher à l'hôtel. C'est ma femme de ménage qui a tué l'araignée le lendemain matin.

» Les araignées sont comme des vampires. Elles attirent tout à elles. D'un petit coup, elles mettent une bête à mort. Et puis, c'est vraîment trop laid, ces grandes pattes velues.

» Hier, j'en ai tué une.

» Le *feu,* dans le rêve, dessinait des lignes comme des nuages. Il semblait s'avancer par lignes arrondies, en feston, qui s'avançaient les unes sur les autres, s'allongeaient. Les nuages sont souvent représentés comme ça sur les dessins.

» Au-dessous de la petite ville de L..., en hiver, j'ai vu des levers de soleil sur des mers de nuages tout roses. J'étais avec M... Nous avons cueilli des fleurs rouges. C'était en février, et il y avait du soleil, des papillons et des violettes, des pensées.

» La fenêtre de la *rue,* c'est le derrière de ma chambre. Elle donne sur le toit du garage. Sur ce toit il y a toujours des détritus que les bonnes y jettent. Il y a en ce moment une vieille pince à linge, une mèche de lampe, de la ficelle, un chiffon. C'est dégoûtant. Et puis c'est du côté nord. Il n'y a aucune raison de regarder par là.

» J'aurais voulu sortir par la *porte.* Mais j'avais mis trop de temps à m'habiller.

» Aujourd'hui, j'ai des désirs alimentaires. Je voudrais manger du pain d'épice. J'ai été très gourmande. Je le suis encore, et pourtant je ne mange pas. Ça, c'est une chose que je ne comprends pas. J'en arrive même à ne plus trouver de goût aux choses. Je n'aime plus que les fruits, par exemple les fraises, les pêches. On m'en donnerait un kilog de chaque, je ne m'arrêterais que quand ce serait fini. »

*
* *

Voilà tout l'essentiel des associations fournies dans cette séance. Avec ce que j'ai dit antérieurement de l'histoire de la malade, l'on va être en état de comprendre et de critiquer la façon dont j'interprète ce rêve.

» C'est essentiellement un rêve de résistance, en même temps qu'un rêve historique qui résume l'histoire psychique de la malade.

Par l'association concernant son frère, elle me dit : « Vous êtes bien bon, vous qui m'accusez, me grondez, voulez me mener à l'érotisme sexuel normal : vous ne pouvez pas juger la situation puisque vous n'êtes pas dans la maison, c'est-à-dire pas dans moi. »

Car la maison (fig. 2), la chambre (fig. 1), c'est elle. Ce feu, auquel elle s'attendait bien, c'est-à-dire qu'elle sentait bien que je voulais faire rentrer en elle, comme il y est effectivement entré autrefois, c'est l'*érotisme*. Implorer jamais contre lui un secours extérieur, c'est un leurre. Sa mère elle-même, qui a dû tant souffrir d'avoir un mari si grossier, a pourtant, chose révoltante, accepté ce mari. Indignation que Nina a souvent émise au cours de nos séances. Et si elle essayait d'appeler cette mère au secours, c'est le mari qui viendrait, c'est-à-dire l'agresseur érotique le plus qualifié.

L'érotisme entre par la fenêtre du devant (fig. 1), par la *vulve*, et se dirige vers elle pour l'embrasser. C'est lui la belle vue, c'est lui l'odeur de lilas. Mais elle en a peur, car c'est lui aussi, ces *araignées* velues qui rappellent les poils pubiens. Elles veulent tout prendre et tuent tout : tel le mâle si on lui en laisse latitude. Aussi Nina a-t-elle fait couper le rosier qui voulait envahir sa chambre. Aussi a-t-elle muré les araignées ; le bûcher, qui donne sur le jardin (fig. 2), ne communique plus avec l'intérieur de la maison : image frappante de la *frigidité* : les plaisirs de l'orgasme n'arrivent plus jusqu'à elle. Elle n'est nullement intéressée dans les coïts auxquels elle livre son corps. Ainsi cette femme, pendant les longues années où elle a gagné son pain en pratiquant l'acte sexuel, ne participait pas à cet acte. (Cf. : « Je peux me mettre nue sans qu'on me voie ».)

Au moins aurait-elle pu sortir, c'est-à-dire regarder sur la vie et en jouir érotiquement, par la fenêtre de derrière ou par la porte (fig. 1).

Par la fenêtre de derrière (fig. 1). Ce derrière de la maison, par lequel on jette les détritus qu'on ne veut plus voir, ce nord, c'est l'anus. Cette partie du rêve se rattache à une ébauche d'analyse de l'érotisme anal, déjà acquise antérieurement.

La porte (fig. 1), c'est la *bouche,* c'est l'érotisme oral. C'est du moins ce que me porte à penser le fait que l'idée de la porte amène immédiatement les associations sur la gourmandise de la malade. De ce côté, il y a un danger pour elle, car, sous l'influence de la psychanalyse qui lui a montré que son ascétisme alimentaire avait la signification pathologique d'un retranchement d'érotisme, elle a tendance, ces derniers temps, à redevenir gourmande.

Or, elle ne veut admettre aucun des érotismes. Et, malgré ses instincts, malgré mes efforts, elle arrive, à la fin du rêve, à *éteindre absolûment l'incendie,* c'est-à-dire à conserver cette attitude froide, enfermée en elle-même, purement ratiocinante et privée de toute satisfaction érotique qui est la sienne depuis longtemps et à laquelle elle tient passionnément.

Pourquoi elle y tient, quel avantage elle en retire, ce rêve-ci ne nous l'indique pas. C'est un des objectifs essentiels de la psychanalyse ultérieure que de le découvrir.

MÉMOIRES ORIGINAUX

PARTIE APPLIQUÉE

La Psychologie de la zone de culture de l'Australie Centrale

Par G. ROHEIM

Traduit par J. Frois-Wittmann

Ce n'est pas une tâche facile que d'arriver à une compréhension psychologique complète, ne serait-ce que d'un seul être humain que nous pouvons avoir étudié pendant des années, et qui appartient au même milieu culturel que nous-mêmes. La difficulté augmente avec l'augmentation du champ d'observation et la diminution des facilités, comme dans le cas qui va nous occuper, d'une société entière où la situation analytique fait défaut.

Nous voudrions bien en savoir davantage sur notre sujet, et cependant nous ne sommes pas sans savoir quelque chose. C'est pourquoi, après l'avoir abordé de trois points de vue différents, nous nous croyons fondés à nous livrer sur lui à une attaque concentrique et à essayer de donner une explication psychologique de la culture de l'Australie Centrale.

I. — *Le Ça.*

Si la répétition compulsive est la forme de vie la plus primitive, l'australien central répond certainement à notre idée de ce qu'il convient d'appeler primitif. Deux jeunes gens peuvent continuer pendant des heures à s'énumérer leurs amours. Les légendes contiennent des répétitions interminables de détails géographiques. Les vieillards sont parfaitement heureux de chanter, assis en rond, les deux ou trois mêmes mots d'une longue chanson, dont ils n'aborderont peut-être jamais la seconde phrase. La théorie psychanalytique assume que la répétition est étroitement liée à l'instinct de mort. Mais comme celui-ci ne peut être observé que dans sa forme dérivée en tant qu'agressivité, c'est sous cet aspect que nous l'examinerons, c'est-à-dire dans ses relations avec les différentes formes de la libido, le moi et le surmoi. Je me propose donc

de discuter d'abord le rôle joué par les principales zones érogènes dans la vie sexuelle et le développement caractérologique de ces tribus. Nous dépasserons, ce faisant, les limites assignées par le titre de ce paragraphe (« le Ça »), mais ceci semble plus ou moins inévitable.

1) *La zone orale.* — Le nourrisson qui tire sa nourriture et son plaisir du sein maternel est un point de départ naturel pour notre enquête. Nous trouvons dans cette situation originelle le noyau de toutes les différenciations futures pour les nombreux faits qui apparaissent plus tard comme coutumes sexuelles (avant-plaisir), symbolisme (développement du caractère), ou éléments habituels de la vie de la tribu.

Le début dans la vie de l'enfant australien est le même que celui de ses frères ou sœurs, les enfants blancs. Vous le verrez presser le sein de sa mère de ses petits doigts, tirer dessus et se servir de ses dents d'une manière qui ne peut être que douloureuse pour la mère. Naturellement, le bébé n'a pas d'heures fixes pour ses repas, il tète quand il en a envie et joue avec le sein tant qu'il n'en a pas assez ou ne peut rien obtenir.

Les femmes sont de bonnes mères. Elles donnent sans marchander. J'ai vu Tuma, qui avait un enfant à elle, offrir le sein à Aldinga, un enfant de cinq ans, qui avait passé sa journée à manger des conserves de viande et de la confiture dans notre cuisine. Aucune femme qui a du lait ou seulement un sein avec lequel un enfant peut jouer ne le lui refusera jamais, et ainsi non seulement la frustration est-elle inconnue, mais l'enfant commence sa vie dans un heureux état de maternité commune. Il a accès au sein chaque fois qu'il le veut, et n'est jamais sevré avant qu'il ne se sèvre de lui-même. Il n'y a pas de transition soudaine du lait maternel à une autre nourriture, et c'est graduellement que l'enfant cesse de désirer le lait.

Les Européens me demandent si les indigènes embrassent comme nous le faisons. Ils ont l' « *aruntjima* », un mot qu'on pourrait traduire par baiser, et cependant ce n'est guère ce que nous entendons par là, car la compression des lèvres y est absente. La mère touche l'enfant de ses lèvres sans l'embrasser à la façon blanche. Les garçons mettent leurs lèvres au vagin ou à l'anus des filles, ou y introduisent leur doigt qu'ils sentent ensuite, et aussi emploient leur langue, et tout cela s'appelle *aruntjima.* Les adultes ont honte du cunnilingus. Mais un jour la vieille Renana parla d'un certain « *altjiranga mitjina* » qui tentait d'avoir des rapports avec certaines femmes-rats : il enfonçait son bâton dans le sol où elles se cachaient, puis l'en retirait et le léchait en pensant qu'il avait

été dans le vagin des femmes. Tous les auditeurs riaient de façon entendue, et ils admirent que les hommes employaient leur langue avec les femmes.

Morica, une femme Yumu, nous a déclaré que la fellation était très fréquente.

Quant aux formes de perversion qui contiennent des éléments à la fois oraux et anaux, le comportement des enfants prouve leur existence. Le sujet de leurs jeux était toujours d'embrasser, sentir, etc., le vagin et l'anus, et un enfant, en particulier parmi ceux qui venaient jouer, était connu pour faire ceci sans cesse avec les filles. J'ai aussi vu un garçon d'environ deux ans lever la queue d'un chien et embrasser son anus. Il est cependant douteux qu'une perversion de ce genre, dans laquelle l'anus serait un équivalent condensé du bout de sein et du vagin, joue un grand rôle dans la vie adulte.

Ceci soulève une autre question. Il importe de distinguer deux types de perversion. Dans un cas, nous avons une manifestation de ce que Freud appelle la sexualité polymorphe-perverse, c'est-à-dire, une forme archaïque de la libido. On ne peut guère dire que l'enfant qui embrassait l'anus du chien le faisait par peur du vagin, mais plutôt qu'il le faisait parce que l'anus n'avait pas perdu pour lui sa valeur érogène primitive. Il serait peut-être préférable de ne pas appeler ceci une perversion, mais simplement de l'érotisme anal ou oral. D'autre part, nous avons des cas où la perversion est un trait régressif, l'oral ou l'anal y devenant un substitut du génital, comme suite à l'angoisse de castration.

Dans un certain sens, tout coït est une répétition abrégée du développement de la libido. Dans la situation de plaisir initiale, nous trouvons l'enfant au sein, et, lorsqu'il grandit, le pénis remplace la dent comme instrument de pénétration dans la femme. Mais, dans l'avant-plaisir, la bouche garde encore son activité sous la forme du baiser. Ceci n'est certes pas la forme orthodoxe d'avant-plaisir en Australie centrale. L'usage est pour l'homme et la femme de se frotter les seins l'un contre l'autre ; c'est-à-dire qu'alors que la fille et le garçon blancs répètent dans leur avant-plaisir ce que fait l'enfant au début de sa vie, la fille et le garçon australiens font tous deux ce que fait la mère, en stimulant leurs bouts de seins en tant que zone érogène.

L'organisation orale de la libido persiste dans le symbolisme et le rêve, où sa signification est la même que dans notre propre culture. Ilpaltalaka rêve de « trois hommes : deux d'entre eux lui donnaient de la viande d'euro et le troisième gravissait une colline ». Elle parle de la

viande d'euro qu'elle mangea quand elle s'aperçut qu'elle avait un enfant, et de l'homme qui gravit la colline : c'était le propre frère de son mari (donc également son mari), et le meilleur ami de celui-ci, et il lui donnait souvent de la viande. Les deux autres hommes sont ses oncles qui la nourrissaient quand elle était petite. La colline donne la clé de tout le rêve, car c'est celle qui mène à Magranganangа, la caverne où sont les enfants, en attendant d'être incarnés. Le rêve présente deux versions de la même histoire, et la vieille femme dans son rêve retourne à deux phases différentes de sa vie : son mari l'épouse à nouveau (lui donne de la viande, gravit la colline), et ils ont un enfant (Mananganangа) ; elle est de nouveau une petite fille aimée de ses oncles (substituts du père) et en reçoit de la viande. Mais les deux ont le même sens, et la viande d'euro signifie le coït, car son premier enfant naquit après qu'elle en eût mangé.

On trouve la même relation dans le langage. « Cru » signifie : pas assez développé pour le coït ; «cuit » signifie : nubile ; « manger » est l'expression vulgaire pour coïter. Une autre expression symbolique pour coïter est : « boire le vagin ». Depitarinja mime ces sentiments dans son jeu lorsqu'il fait arracher par le jouet qui le représente le vagin du jouet qui représente la mère, et le manger.

Un important et difficile problème est celui de la formation du caractère. Pour simplifier, on pourrait distinguer trois types de caractères oraux. L'optimiste oral est celui qui croit qu'il y aura toujours quelqu'un pour lui donner ce qu'il veut ; le sadique oral apporte intactes, dans ses rapports avec le monde, la confiance en soi et l'agressivité de l'enfant ; le troisième type, c'est l'enfant qui n'a jamais surmonté les frustrations orales et les traumas du sevrage, perdant par la suite toute foi dans le monde et craignant ou recherchant sans cesse une répétition de cette catastrophe.

Dans l'Australie centrale, comme ailleurs, la nourriture est le lien de la solidarité de la tribu. Quand Depitarinja attrapa un corbeau, il joua à être le chef et en distribua les morceaux à ses amis. On sait que la vie de la tribu est réglée par deux séries de règles alimentaires, celles du tabou et celles de la répartition de la nourriture. Les deux séries de règles aboutissent à réserver la meilleure nourriture pour les anciens de la tribu. La répartition de la nourriture n'est pas seulement un usage, un devoir de l'indigène, mais c'est une partie de sa personnalité, c'est ce qu'il fait réellement et volontairement. Donner de la nourriture à quelqu'un est l'expression naturelle du bon vouloir. Quand je demandais à un indigène de me parler d'un personnage quelconque de ses rêves, il me

répondait généralement : « Il était bon pour moi, il me donnait toujours à manger. » Je pense donc que le type de l'*optimiste oral* doit être fréquent, et correspondre à la génération aînée, les vieux *inaripatas* et *inkatas* de la tribu. Le vieux Yirramba était un individu de ce genre : il s'arrangeait pour se procurer deux ou trois déjeuners à Hermannsburg et attendait avec confiance les « *tjaurilja* », cadeaux rituels de nourriture que je lui donnais pour ses cérémonies.

Il n'est pas non plus difficile de vérifier l'existence du type oral-agressif. Voyez le zèle avec lequel les enfants se dévorent les pous les uns des autres ou fouillent la terre pour chercher des larves, l'amour de la poursuite et le plaisir que prennent les jeunes hommes à dépister le gros gibier, et vous ne pouvez pas douter que vous voyez un peuple heureux. Enfants de mères complaisantes, victorieux dans leur lutte avec la mère Nature, ils boivent le sang frais de leur chasse comme ils buvaient le lait maternel. Quand les garçons adultes, après l' « *inkura* », mangent des graines pilées par les femmes et mélangées au lait de la mère, ils débutent dans la vie adulte avec le même esprit dans lequel ils débutèrent dans la vie, et s'attendent avec confiance à ce que leur recherche de la nourriture soit toujours couronnée de succès. Un garçon d'environ 7 ans, Iankicsi, jouait le rôle de chef de famille en l'absence de Pukutiwara, et s'arrangeait toujours pour trouver un wallaby et quelques lézards pour nourrir ses mères et ses frères.

Chez le jeune Australien, les pulsions agressives dérivées de l'attitude orale-sadique sont en général transformées de désirs du Ça en désirs du Moi, et sont utilisées avec succès par le moi dans sa lutte avec le milieu. Comme nous l'avons dit plus haut, l'Australien n'a jamais eu à endurer le trauma du sevrage. Les enfants sucent le sein aussi longtemps qu'ils le veulent et trouvent facilement n'importe quelle femme qui leur laissera sucer leur sein si leur mère n'a pas de lait. On ne trouve donc pas de « pessimistes oraux » en Australie centrale. On ne trouve pas de ces éternels grognons et grondeurs, de ces gens susceptibles qui se vexent d'un rien, qui sont assez fréquents à Duan. L'indigène vit dans un milieu qu'on ne peut guère qualifier de favorable. La Nature est une mère légère qui sème parfois à profusion dans le désert, mais si des années se passent sans pluie elle détruit presque ses enfants. Et pourtant on n'a jamais vu un indigène anxieux pour son repas du lendemain. Les faits justifieraient hautement une attitude anxieuse, mais il n'y a pas de base pour elle dans le développement de la libido. Avec de telles mères nous serions tous des héros.

Et pourtant, malgré la considération avec laquelle l'enfant est traité par sa mère et l'absence de tout sevrage, l'existence de l'angoisse en relation avec la fonction orale est indéniable. Car les jeunes et les vieux ont un monde démoniaque, et tous ces démons mangent les humains. Mais tandis que les démons les plus craints des adultes leur apparaissent comme des enfants, les enfants ont peur de démons géants, et un géant est justement ce que l'adulte paraît être à l'enfant. L'explication du vieux Yirramba, au sujet des démons *Patiri*, semble montrer la relation mère-enfant à la base de tous ces concepts. Les Patiri sont des « *erintjas* » (démons que Spencer et Gillen écrivent « *orunchas* ») avec de grandes dents, qui mordent les humains à l'intérieur du corps. Ils vont à l'intérieur de l'enfant avec le lait de la mère, et ce sont eux qui enlèvent l'enfant à la mère pour le manger. La mère pleure en vain et l'enfant ne revient jamais. Un des « *mamus* » (démons) les plus redoutés des Jumu et des Pindupi est appelé « *Ttjitji-ngangurpa* » (l'enfantin). Mais sa forme telle qu'Urantukutu la décrivait n'était pas celle d'un enfant, quoiqu'on puisse l'interpréter comme la projection d'un enfant déformée par l'angoisse. Ce n'est qu'une tête sans cheveux, avec de grands yeux et un grand nez ; son corps est lisse comme un roc blanc : un nouveau-né avec sa grosse tête et son petit corps blanc et lisse, et pourtant dans sa nature quelque chose de dur, quelque chose qui pénètre dans la mère.

Un autre groupe d'êtres surnaturels est évidemment une projection de l'hostilité sentie par les adultes à l'égard des enfants. L'un d'eux surtout est suggestif : il s'appelle Mangu-Kurata, le mangeur de démons. Il est grand et maigre comme un tronc d'arbre, et n'a pas d'anus. Il vit près du lac Amadens et mange des *kukurpa mamus* (démons) et des enfants. Un autre démon s'appelle Tangara, l'homme grand. Il se sert d'un bâton et n'a qu'une jambe. Quand il a faim, il coupe un morceau de sa jambe et le mange. Il le fait sans aucun risque, car la chair repousse, tout comme l'enfant « mange » le sein de la mère. C'est le sadisme oral primaire de l'enfant qui nous donne la clé de l'ensemble du complexe du cannibalisme et du monde démoniaque. Après avoir identifié les ogres géants à des représentants des imagos paternelle et maternelle, on peut se demander pourquoi l'enfant projetterait la mère toujours complaisante, comme une cannibale, puisqu'il n'éprouve jamais la frustration de ses désirs. La réponse est double. D'une part, cette totale absence de sevrage doit être acceptée avec un gain de sel : le jeune tyran torture sa mère jusqu'à ce qu'elle se fatigue de son martyre et le repousse. D'autre part, le sadisme, ou l'agressivité innés chez l'enfant suffisent à expliquer l'an-

goisse. L'enfant « cannibale » introjecte une mère cannibale, formant ainsi le surmoi primitif découvert par Mélanie Klein. Ces identifications primaires sont d'un type sadique, quelle que soit l'attitude des parents, peut-être parce que leur nature reflète celle de l'enfant. Ce n'est d'ailleurs qu'une réflexion, et non un agent formatif ; elle engendre l'angoisse et ne participe pas à la formation du caractère. Car le parent cannibale introjecté est projeté dans l'espace et donne naissance au monde des ogres.

Cependant, tout comme Freud a montré que, dans la paranoïa, la projection a une vérité pour base, la compréhension inconsciente du contenu inconscient, nous voyons ici chez l'adulte une réelle tendance à tuer, détruire et manger l' « enfant cannibale ». Nous avons vu les représentants de cette tendance dans le monde des démons, mais nous n'avons pas mentionné le fait que les adultes réalisent vraiment cette agressivité et font eux-mêmes ce que les démons sont censés faire, c'est-à-dire qu'ils tuent et mangent leurs propres enfants. Tankai, femme de Pukutiwara, avait tué quatre de ses enfants, et chacun avait été mangé par un autre frère. Ainsi Urukula, Jankicsi, Aldinga et un quatrième enfant qu'on ne nommait pas parce qu'il était mort, avaient chacun mangé l'un de leurs petits frères ou sœurs. Napana ayant eu une fausse-couche, elle et ses deux filles mangèrent le fœtus. Les deux filles mangèrent les bras, les jambes et la tête, ce qui devait les faire grandir plus vite. Quand on questionnait les femmes, au sujet de cette coutume, elles disaient que la faim, ou « la faim de la chair », les poussait à tuer et manger leurs propres enfants. Les hommes ont un point de vue plus théorique et disent qu'on mange un enfant sur deux pour donner aux autres double force. Ces deux explications nous montrent bien les différences entre les sexes ; car, alors que les femmes sont régies par des raisons venant du moi et du ça (faim, faim de leur propre chair), les hommes expliquent leur action par une théorie, concession faite au surmoi. Les deux explications expriment d'ailleurs ici l'ambivalence orale : la mère aime (ou hait) son enfant de façon si véhémente qu'elle le mange, et le frère aîné non seulement veut détruire son rival plus jeune, mais le mange réellement, s'identifiant ainsi avec sa victime et gagnant double force.

La relation de la nourriture dans les coutumes sociales, avec la zone orale dans la vie infantile, est de nature plus complexe. Ces coutumes concernent toute la répartition de la nourriture et montrent ce qui, au premier abord, peut paraître une attitude altruiste de la part de l'individu. Si un indigène est un très bon chasseur, c'est un bienfait pour son

père et son beau-père s'il en a un. La répartition de la nourriture est régie par des règles définies, et la meilleure partie du kangourou, la queue et le râble avec les entrailles et le lard, va au père ou au beau-père. Le jeune homme qui « mange » la fille, c'est-à-dire une femme qui appartient à un homme âgé, calme l'hostilité inconsciente de ce dernier en lui donnant quelque chose d'autre à manger à la place. Il ne faut pas oublier que c'est le beau-père qui pratique la circoncision, remplaçant ainsi dans ce rôle rituel le père comme castrateur primitif. Le beau-père, en tant que représentant de l'imago paternelle, est un rival dans la vie amoureuse, et l'angoisse de castration est apaisée par la substitution de l'oral pour le génital, de la nourriture pour la femme. Ceci est confirmé par une observation de Spencer qui montre l'angoisse derrière ces règles alimentaires. Car un homme doit non seulement fournir à son beau-père de la nourriture, mais encore prendre garde que ce dernier ne voie pas ce qu'il mange, de peur qu'il le gâte en « projetant son odeur dedans ». Si ceci arrivait, l'homme en deviendrait malade (1).

Le vieux Yirramba me raconta qu'il était très mauvais de rêver de viande crue. Ceci veut dire qu'un « *erintja* » va venir détruire la tribu, et il n'y a plus qu'à lever le camp. Il rêva un jour qu'il tuait un kangourou, et quand il s'assit pour manger, la viande était crue. La scène du rêve est la colline d'Ulara, où se trouve un totem et dont son beau-père était le chef. Comme celui-ci est l'homme à qui il doit donner la viande du kangourou, nous pouvons facilement interpréter ce rêve de viande crue : il tue son beau-père (père) et c'est ce contenu latent qui éveille l'angoisse du surmoi représentée par les *erintja*. La suite de ces rêves est d'ailleurs de la même veine, car lever le camp est justement ce qu'on fait quand quelqu'un meurt.

Toutes les tribus de l'Australie centrale considèrent certaines sortes de nourriture taboue pour les jeunes hommes, ce qui équivaut à les réserver aux plus vieux de la tribu. Wapiti, représentant le groupe Ngatatara des tribus parlant le *luritja*, commença la liste des animaux tabous par l'*inarlinga* (échidné). Les jeunes filles ne doivent pas en manger parce que leurs seins ne pousseraient pas, ni les jeunes hommes, parce que leur barbe ne pousserait pas. Le *mutta* (un genre de rat) est également tabou par les jeunes gens des deux sexes : les filles perdraient trop de sang en menstruant, et les garçons, lors de la sub-incision de l'initiation.

Les Pindupi et Yumu commencent leur énumération avec le même ani-

(1) Spencer et Gillen, *Les Arunta*, 1927, II, 491.

mal, la raison étant cette fois que lors de la sub-incision le pénis serait trop dur à couper, et, pour cette raison, le serpent est également tabou. Une sorte de larve est taboue parce que le pénis gonflerait de façon démesurée après la circoncision. D'autres faits seraient maintenant superflus, car nous pouvons condenser toute la situation sous ces deux aspects : 1) l'*inarlinga* semble être le tabou le plus important et vient toujours premier sur les listes ; 2) la désobéissance au tabou alimentaire est toujours suivie d'une punition sur l'organe génital (les seins des femmes et les moustaches des garçons étant des équivalents symboliques du pénis). — Il y a de bonnes raisons pour que l'inarlinga soit toujours le premier tabou qui vient à l'esprit de mes informateurs. D'après un mythe bien connu, l'inarlinga était un ancêtre qui exécutait la cérémonie d'initiation de façon particulière : il coupait complètement la verge des garçons, et ainsi les tuait. En d'autres termes, les garçons s'abstiennent de manger la viande la meilleure à cause de leur angoisse de castration. Et, la satisfaction orale étant un substitut pour la satisfaction génitale, les jeunes hommes, au lieu de renoncer aux femmes, calment la colère des plus vieux en leur donnant la meilleure nourriture. Nous pouvons en tous cas tirer un enseignement de l'inarlinga : les institutions qui semblent éminemment rationnelles dans leurs effets peuvent avoir des bases tout à fait irrationnelles, comme ici *la nourriture des vieux de la tribu est en réalité assurée grâce à l'angoisse de castration des jeunes gens.*

2) *Les zones anale et uréthrale.* — Nous essaierons maintenant de décrire le comportement des indigènes en ce qui concerne les fonctions d'excrétion. Si quelqu'un veut uriner la nuit, il quitte le *wurley.* Mais il ne va pas bien loin, et s'il a sommeil ou si la nuit est froide, il urinera dans la hutte là où il est allongé, recouvrant le sable mouillé par un peu de sable sec. On fait de même pour les matières fécales. Les gens s'assemblent chaque jour à Hermannsburg pour recevoir leurs rations de la Mission. Ils mangent leur soupe assis, et les femmes urinent dans le sable tout en mangeant. Elles le font d'ailleurs très habilement, grattant d'abord un petit trou dans le sable avec leur orteil, et le recouvrant de sable par le même moyen, après avoir uriné dedans. Je les ai vues dans notre cuisine travaillant pour nous ou parlant à ma femme, l'urine dégoulinant le long de leurs jambes. Une autre scène du même genre : nous revenons d'une cérémonie et Lelil-tukutu s'arrête un moment pour nous parler. Tout en parlant, il urine, sans même essayer de dissimuler son acte en nous tournant le dos. La fréquence de la micturition en relation avec les cérémonies est remarquable. On trouve un peu plus de honte en

rapport avec la défécation ; mais Pukutiwara déféqua en présence de ma femme et de ses femmes, se bornant à leur tourner le dos. On en parle sans la moindre honte, et Kanakana me demandait si ma femme était allée uriner ou déféquer, pour savoir si elle reviendrait dans une minute ou la ferait attendre plus longtemps.

Les anthropologues qui ne connaissent la psychanalyse que superficiellement ne comprennent généralement pas la distinction entre l'érotisme anal et le caractère anal. Une personne pour qui les fesses jouent un rôle important dans l'avant-plaisir serait ce que nous appelons anale-érotique. Nous nous attendons à ce qu'un homme de ce genre désire des femmes à large postérieur, et aussi peut-être pratique le coït *a tergo* ou *per rectum*, ou autres actes érotiques en rapport avec l'anus. Le biologiste nous apprend que le vagin s'est différencié de l'ouverture anale au cours de l'évolution. Nous considérerons donc un tel mode de comportement érotique comme archaïque s'il n'est pas de nature régressive, c'est-à-dire si l'anus n'est pas simplement un substitut du vagin.

Dans un article sur la vie sexuelle j'ai décrit l'idéal de beauté des Arandas et Luritjas. Dans toutes les descriptions, le désideratum le plus constant se rapporte à de grosses fesses. On a cru un moment, sur la foi de renseignements mal fondés, que le coït *a tergo* était la règle chez l'indigène. Le Dr Basedow, dans un article plein de faits importants (1), a fait justice de cette fable scientifique. Mais ce serait aller trop loin que d'affirmer qu'on n'a jamais pratiqué cette forme de coït avant la venue des blancs, à l'influence desquels il serait dû. Dans un des récits populaires raconté par un Matuntara, une femme est poussée au fond d'une caverne par le pénis inséré par derrière. Il est absolument certain que le coït *per anum* existe aujourd'hui comme pratique homosexuelle entre jeunes gens, quoique je ne sache pas s'il figure dans la vie amoureuse adulte et hétérosexuelle. Cependant, le langage nous donne là une indication de grande importance : *Atna* en Aranda, et *Kunna* en Luvitja signifient à la fois l'anus et le vagin, et nous avons ainsi ce qu'on peut considérer comme une preuve philologique d'une théorie biologique (2).

En pesant les faits qui sont à ma disposition, j'inclinerais à penser que l'anus est certainement une zone érotique pour les Australiens du centre, mais pas au point de remplacer le vagin dans la vie adulte. Leur com-

(1) « Subincision and kindred rites of the australian Aboriginal ». Jal. of the Royal Anthropol. Instit., 1927, 153.

(2) Plus exactement : *Atna Altjura* (trou) est l'anus, et *Atna Keltja* (fente), le vagin.

portement est sous ce rapport absolument normal : je veux dire que l'anus, quoique zone érogène indépendante dans la vie infantile, perd cette importance dans la période pré-pubère, et ne figure plus que comme un facteur de l'avant-plaisir. Dans la vie infantile, je crois qu'à côté de la disposition libidinale polymorphe, nous avons des raisons d'admettre l'existence de vraies perversions en rapport avec la zone anale.

Un caractère anal est quelque chose de très différent d'un individu anal-érotique. Dans la vie amoureuse d'un vrai caractère anal, toute allusion de l'anal ou de l'excrémentiel sera hautement taboue. Il sera régulier dans ses habitudes, d'une grande propreté sur sa personne. Tous les objets qui l'entourent, tout ce qu'il possède, sont pour lui d'une haute valeur, et il répugne à se séparer de la moindre bagatelle. En fait, il est généralement avare. Il prévoit trop d'avance et économise trop pour l'avenir. Ce type de caractère est souvent associé à une névrose obsessionnelle et a donc été étudié très complètement par les psychanalystes. On peut en effet, dans les analyses, remonter aux sources de ce comportement. On trouve que ces individus ont résisté passionnément aux efforts de leur entourage pour réglementer leurs fonctions excrétives, et ont fait tout leur possible pour garder leurs excréments, en partie parce qu'ils les regardaient comme des parties précieuses de leur corps, et en partie pour ennuyer la mère ou la nurse. Alors que les autres enfants ont déjà acquis les habitudes qui caractérisent la civilisation, ceux qui nous occupent continuent à se salir, et éprouvent des traumas narcissiques en conséquence. Enfin, ils vont à l'autre extrême : Au lieu de se salir, ils deviennent extraordinairement propres. La défécation irrégulière est remplacée par un cérémonial pointilleux et une régularité exagérée dans toutes leurs actions. Sous ce rapport le *temps* remplace les matières fécales, et ils épargnent le temps, au lieu de l'argent. Dans l'ensemble cette formation du caractère est typique de notre civilisation.

L'Aranda, au contraire, est à l'opposé de tout ceci. Il n'a aucune notion du temps ; un jour en vaut un autre. Il laissera les mouches ou la saleté lui couvrir la face ou le corps, sans se déranger pour s'en débarrasser. Il adore l'eau ; nager et boire frais sont un bonheur pour lui. Mais il n'a jamais pensé à se laver. Bien des choses qui nous dégoûtent ne le dérangent nullement. Une vieille femme essayait d'obtenir de l'eau pour un blanc, d'un trou d'eau dans le roc pas plus grand qu'un tub ordinaire. Elle glissa et tomba dans l'eau. Cela ne la troubla pas : elle plongea le vase entre ses jambes en pensant que tout était pour le mieux. Un bébé se salit et salit sa mère avec ses excréments : cela est indifférent à celle-

ci, qui vient nous voir, elle et son bébé, dans cet état. Loin d'être avare, l'Aranda est la personne la plus généreuse du monde, trouvant plus de plaisir à donner que dans l'objet lui-même. Même sous l'influence de la civilisation européenne, il ne se soucie aucunement du lendemain. Vous pouvez répéter à votre boy ou à votre servante aranda qu'ils doivent venir vous prévenir quand il faudra commander de la farine : il ne le fera jamais, ne comprenant pas qu'on puisse faire autre chose que satisfaire sa faim immédiate. En se promenant dans le bush on ramasse souvent un boomerang en très bon état. Le possesseur l'a jeté, simplement parce qu'il en était fatigué. Il s'en est refait un autre, et la perte de temps et de travail ne l'a nullement préoccupé. Nous pouvons donc conclure que la libido anale ne participe pas à la formation du caractère en Australie centrale.

Des sensations érotiques sont aussi associées à la fonction uréthrale. Dans les chants, les mythes et la réalité, l'odeur de l'urine excite la passion sexuelle. Tout comme les enfants de la race blanche, les enfants du désert considèrent l'urine comme un équivalent du liquide séminal.

Les pulsions uréthrales ne semblent pas fournir une contribution très importante à la formation du caractère dans notre civilisation. On a fait dériver l'ambition de cette source en tant que tendance à se répandre et à se montrer. Au contraire, dans l'Australie centrale la formation du caractère montre des analogies de forme avec les pulsions uréthrales. D'abord, nous pouvons peut-être interpréter cette tendance à donner sans limite non seulement comme due à une absence de la fonction du *sphincter ani,* mais aussi à un trait de caractère formé sur une base uréthrale. Les exhibitions dans les cérémonies pourraient être aussi d'origine uréthrale, quoique dans les deux cas l'uréthral soit aussi le séminal. Car le trait essentiel du rituel est après tout de verser son sang, lequel vient en ce cas de l'urèthre subincisée. J'ai aussi observé que la fréquence de la micturition était très augmentée pendant et après la cérémonie. On joue quelquefois à un jeu particulier après la cérémonie. Un homme crie à l'autre : « *Kamuru tjina* (le pied de votre oncle) *watawara* (long) », et l'autre doit répondre immédiatement : « *Kalu watawara* » (long comme le pénis). S'il ne fait pas cette réponse, l'autre le bat ou urine dans sa main et le force à prendre l'urine dans sa bouche.

3) *L'érotisme phallique et le complexe d'Œdipe.* — L'unification infantile des zones érogènes dans la verge a été appelée par Freud une organisation phallique. La différence entre le phallique et le génital est que dans l'organisation phallique la verge est considérée comme une arme

qui pénètre dans l'utérus, la libido étant davantage concentrée sur l'acte que sur l'objet. Ce type d'organisation est si intimement lié au complexe d'Œdipe et à l'onanisme que nous ne les traiterons pas séparément. Si nous comparons le comportement des Pitchentara avec celui qu'ils attribuent à leurs démons, nous constatons une curieuse analogie. Tous les démons sont censés pénétrer dans le corps des humain et lui causer des douleurs internes, et d'autre part l'enfant se comporte comme s'il voulait vraiment ouvrir le corps de la mère, le mettre en pièces et pénétrer à l'intérieur. D'après les croyances aranda, un homme peut « *arelama* » (ensorceler par incantation) une femme pour la rendre enceinte. L'enfant qui en résulte n'est pas un vrai enfant, mais un démon aux dents longues. Au moment où il naît, il regarde sa mère. Celle-ci meurt, et l'enfant-démon disparaît.

Cette description est une projection à peine voilée du contenu du Ça sous-jacent : l'enfant est le démon aux longues dents, essayant de tuer sa mère non en en sortant, mais en y rentrant. Dans le cas de Depitaringa, ses nombreuses tentatives pour « tirer » sur les représentants de l'imago maternelle et ses fictions d'arracher le vagin pour le manger sont des témoignages éloquents de cette phase du développement.

En effet, la situation relativement heureuse de l'enfant avec sa mère est vite troublée par une découverte : il remarque l'existence d'un rival, d'un être puissant qui réclame l'attention de la mère, et il commence ainsi à haïr et à craindre le père. Les souvenirs de couverture de Depitarinja sont clairs : la première chose qu'il se rappelle à propos de sa mère est qu'elle lui donnait du lait de chèvre, et de son père qu'il le poursuivait pour avoir coupé sa sœur (mère) avec son couteau (dent, pénis). Dans ses jeux, le serpent essaye toujours d'entrer dans le sein ou le vagin maternel, et souvent il est puni. Nous trouvons la même situation dans le folklore. Les « bankalanga » (ogres) ont tué et mangé les parents d'un garçon. Ils l'adoptent comme fils adoptif, et il grandit en se croyant le fils de l'ogresse. Il ne voit jamais l'ogre, car il y a dans la hutte une cloison derrière laquelle vit le « père ». Mais il découvre un jour la présence de celui-ci, et dans sa rage brûle la hutte avec ses parents adoptifs. Je crois que nous pouvons être sûrs que le garçon sait fort bien qui sont ses parents. L'histoire ne fait que relater comment la découverte de l'existence du père transforme des objets d'amour en objets de haine, les parents en ogres cannibales, et pourtant de telle façon que les parents sont encore contenus dans les ogres par lesquels ils ont été mangés.

J'ai parlé dans mes trois précédents articles de l'onanisme qui joue

évidemment un rôle important dans la vie quotidienne et le rituel. Le rituel onaniste à Arolbmolbma et à Iwinjilinji montre que le contenu et la raison d'être de cet onanisme sont des fictions œdipiennes. J'ai aussi acquis en jouant avec les enfants des preuves irréfutables à l'appui du point de vue de Mélanie Klein, qui soutient que des fictions onanistes forment la trame des jeux enfantins. Quant au contenu de ces fictions, une histoire populaire nous renseigne pleinement à son endroit.

Il y avait une fois un « malpakara » (personnage des histoires d'amour populaires, qui vivait dans une caverne et possédait un petit bâton, avec lequel il frappait le sol pour s'accompagner quand il chantait. Un jour un grand nombre de filles *alkararintja* sortirent du roc et dansèrent autour de lui. Il essaya de s'en saisir, mais aussitôt qu'il en tenait une dans ses bras, elle disparaissait. Son pénis était en érection et il éjacula. A ce moment, le narrateur, modifiant son histoire, nous dit qu'il frappait vraiment le sol avec son pénis en érection pour lequel il ne substitua un bâton que lorsque les femmes devinrent visibles.

Ainsi l'onanisme est relié aux fictions incestueuses inconscientes, car on peut montrer sans l'ombre d'un doute que la femme alkuarintja est la mère. On pourrait donc s'attendre à ce que la menace de castration soit dirigée contre l'onanisme. Ce serait une erreur : personne ne s'oppose à l'onanisme des enfants, et j'ai souvent vu Tankai jouer avec le pénis de son fils Aldinga. L'existence de menaces de castration est également niée, mais je tends à penser qu'elles ont été refoulées et ont ainsi disparu de la mémoire de mes informateurs. Les enfants, tout en jouant en groupe autour de moi, se criaient souvent : « Je t'arracherai ton *kalu* (pénis) et tes *ngambu* (testicules). » Ils devaient avoir entendu cela de leurs pères, à qui ils rendent la pareille dans leurs jeux.

Voici un conte du folk-lore : Il y avait une fois un bankalanga qui vivait avec ses petits-enfants. Ils allèrent chasser le wallaby et, le soir, rentrèrent tous au camp. Il avait des testicules aussi gros qu'un potiron. Les garçons jouèrent avec, les lançant sur le sol et les ramassant. Il leur disait : « Faites attention, mes enfants, ne touchez pas aux *ngambu*, vous pourriez les écraser. » Pendant qu'il dormait, ils tirèrent dessus, et elles s'allongèrent énormément. L'un d'eux frappa dessus avec un bâton. Alors le vieux s'éveilla et les chassa. Mais les garçons continuaient à tirer sur les testicules. Il essaya de les frapper, mais les uns s'échappèrent en passant entre ses jambes, tandis que les autres s'accrochaient aux testicules en continuant à les faire rouler. Ils atteignirent une grande caverne. L'un d'eux se cacha dans l'entrée, et quand le vieux arriva il le frappa

au front avec son bâton et le tua. Ils brûlèrent alors le corps et brisèrent les testicules en morceaux.

On m'a raconté ce conte de castration du père avec un très grand plaisir. La même hostilité envers le père, c'est-à-dire envers l'homme qui usurpe l'amour de la mère, est présente dans le rêve de *leltja* (vengeur, ennemi) du vieux Yirramba : Un homme vint d'Ulpatjinta avec un *tjimbili* (bâton magique employé par les sorciers pour tuer). Il était très grand et marchait comme un *leltja.* Il avait un bouclier et une lance. Il alla vers le sud dans la direction d'Arequa, et Girramba se mit à le suivre. Le leltja arriva près d'un feu et passa toute la nuit là sans dormir. Au petit jour, il avisa deux hommes dormant près d'un autre feu. Il prit son os magique et les tua en le lançant dans leur sein. Deux femmes les enterrèrent et s'en allèrent en pleurant vers Ilpalinja. Le leltja les suivit et le rêveur suivit le leltja. A Ilpalinja, la foule était amassée et réclamait les morts. Le leltja lança son os dans un grand *inkata* (chef) appelé *Kura* (Bandicoot). Tous pleurèrent sa mort et l'enterrèrent. Le rêveur s'éveilla.

Ici le rêveur est témoin d'une scène nocturne, car le leltja est une apparition terrifiante liée à la nuit. Dans une des scènes, le leltja ne dort pas mais passe sa nuit à faire autre chose. Dans l'autre, il voit deux hommes dormant près du feu. L'association avec l'endroit (Ilpalindja) aide à l'interprétation : c'est là que se passèrent les cérémonies de l'*inkura,* où le rêveur fut initié. Des cérémonies appartenant à divers lieux y furent mêlées, et l'une d'elle fut l'exhibition du *mbiljirkara,* les deux *churungas* représentant le père et le fils liées ensemble. Pour *mbiljirkara,* le rêveur emploie aussi l'expression « *erkurindja* » (collés ensemble, surtout dans le coït). Je pense donc que nous pouvons interpréter le rêve comme représentant la scène primordiale. En effet, l'attitude conventionnelle des Australiens centraux à l'égard du coït devant les enfants est à peu près la même que la nôtre : ils attendent que l'enfant soit endormi, ou plutôt qu'ils le croient endormi. Dans le rêve, l'enfant, sous l'aspect du leltja, dit : « J'étais éveillé toute la nuit » (première scène où le leltja est assis près du feu au lieu de dormir) ; et il dit : « Le soi-disant sommeil des deux personnes près du feu m'a transformé en leltja et m'a fait vouloir les tuer » (deuxième scène où le leltja tue les deux dormeurs).

Pour prouver cette interprétation nous devons montrer que le rêveur est le leltja, que le rêve se rapporte à une expérience infantile, et enfin que les deux hommes qui dorment représentent en réalité le père et la mère. L'identité du rêveur avec le leltja ne peut guère faire de doute puisqu'il « suit ses traces ». La cause de ce dédoublement du rêveur est

que, sous ses propres traits, il est l'enfant qui voit ce qui se passe, et, sous ceux du leltja, le fils qui veut tuer le père pour son coït avec la mère. Le rapport avec le passé infantile est confirmé par ce qui semble être un souvenir-écran. Car le rêve commence à un endroit appelé Ulpatjinta, et le rêveur me dit que lorsqu'il était enfant il y eut là un « *ltata* » : les garçons dansaient et il y avait de nombreuses filles. Les vieilles femmes apportèrent des *yams* aux garçons, et sa mère était une des femmes qui vinrent leur apporter la nourriture. La ltata qui se termine en amours illicites dans le bush et sa mère le nourrissant de yam indiquent bien qu'il s'agit de la scène primordiale. Le leltja était un Ilpirra ; le rêveur lui-même est un des Aranda du Nord, considéré comme à moitié Ilpirra par le reste de la tribu. Une autre série d'associations indique que les cérémonies sont une porte sublimée du coït, car à Ljalpa, Erultja, Rolta, Ndungantua, Ngamara, il vit toujours diverses rituels de *churunga, illpangura* et *inkura*. A Ljalpa et à Erultja son père était l'un des exécutants. Il me dit aussi que le premier homme qui reçut l'os magique dans le rêve était un homme grand et chevelu, un sang mêlé, qui lui-même ensorcelait les autres hommes de la même façon, et tua sa femme de cette manière. Comme le rêveur, ce vieux Ragata était un Yirramba (fourmi à miel), et il était son *knia* (père rituel). Donc nous voyons le fils meurtrier (le leltja) de son père. Le meurtre est justifié par ce qu'a vu le fils : le père lançant l' « os » dans la mère. La description de la façon dont l'os entra dans le sein d'un des hommes peut être la représentation de la perception de la scène primordiale par l'enfant, à travers le miroir de l'érotisme de l'enfant au sein, car entrer dans la mère par le sein est justement ce que l'enfant tente de faire. Le second homme tué par le leltja est décrit en termes semblables : c'était un homme grand, avec de grands pieds, de longs doigts, un long nez ; c'était un grand homme *nankara* qui envoya son os magique à de nombreuses personnes et même dans le pénis d'un homme. Il était « glouton », c'est-à-dire égoïste et tyrannique. Il ne laissait personne se décorer à l'*illpangura*, à laquelle il fallait prendre part sans la *narkapala* ni les plumes d'aigle. Ceci s'accorde avec notre idée d'un représentant très primitif de l'imago paternelle, un vrai père primitif. Tout ce qu'il possède est long et grand, et avec sa grande verge il garde pour lui tout le plaisir (action, femmes) et châtie ceux qui voudraient s'opposer à sa volonté. La dernière personne tuée est Kura, un grand chef des cérémonies, connu pour faire des *namatuna* (rhombes sacrés) et des *tingari* (mâts de cérémonies).

Dans le présent rêve, les deux femmes représentent la bonne et la mau-

vaise mère : le rêveur vante la vieille Tramumba qui lui donne toujours beaucoup à manger, dont, ajoute-t-il, le pays totémique est le même que celui de sa mère. La plus jeune est la femme dangereuse ou « mâle », une femme qui vit à Alice Springs et bat continuellement les autres femmes. Dans la scène de l'enterrement le rêveur dit au père : « Si tu dois entrer dans un trou (coït), que ce bruit que j'entends soit ton chant de mort (que tu sois mis en terre) ! ». Ceci nous rappelle un rêve où les rêveurs — des femmes et un vieillard qui a érigé un mât au milieu d'elles — s'enfoncent tous, finalement, dans la terre.

Ce rêve est particulièrement utile en ce qu'il nous donne une indication pour la question suivante : comment cette société se comporte-t-elle vis-à-vis du complexe d'Œdipe ? que devient-il dans l'évolution de l'individu ?

Le fait que les adultes ne se souviennent pas de la menace de castration ne prouve pas qu'elle n'existe pas. Mais, même si des paroles précises n'étaient pas prononcées, une explosion de colère de la part du parent excédé serait évidemment interprétée comme une menace de castration par l'enfant. Cependant, la réaction de l'enfant à cette attitude des adultes, ou du moi aux menaces de castration du surmoi, est très différente en Australie de la réaction qui nous est familière en Europe. Car nous pouvons affirmer avec confiance qu'il n'y a pas de période de latence dans la vie de ces indigènes, pas de période où ils ne se livrent pas à des tentatives de coït plus ou moins réussies. Nous devons donc attribuer la différence mentionnée à la réaction du moi engendrée par la menace de castration du parent ou par le refus qui est interprété comme une menace de castration. Tandis qu'un enfant blanc joue à construire une tour, au lieu d'essayer d'attirer l'attention de la mère sur son pénis en érection, un enfant ptchentara montrera son pénis aux petites filles si les mères ont refusé de l'admirer. La fuite du moi devant la menace de castration va donc moins loin. Le refoulement est un phénomène relativement superficiel, en comparaison de ce qu'il est dans notre civilisation. L'organisation phallique n'est pas submergée hors de la période de latence, mais survit dans la période adulte avec ses traits caractéristiques. La verge est une lance ou un couteau, le mariage un viol, l'amour est violent et le refoulement des fixations œdipiennes reste superficiel.

En effet, le rêve du leltja montre que le refoulement est vite suivi de projection ; et alors que leur perpétuelle peur de l'approche de leltjas imaginaires est certainement une projection des rapports entre le père et le fils, cette projection sert non seulement à rendre ces rapports tolé-

rables, mais à garantir des rapports qui, dans l'ensemble, sont dans cette société de bonne camaraderie et d'amour. Ils ont leurs leltjas à haïr et à craindre. Pourtant, alors que la projection paraît dans ce cas se rapporter surtout à l'élément d'agression du complexe d'Œdipe, l'élément libidinal, la tendance incestueuse est régie par un mécanisme phobique. Car l'équilibre entre le ça et le surmoi est si instable en ce point que l'abstention de l'inceste ne peut être assurée qu'en la payant très cher. Sous le système des huit classes, une femme sur huit est seule éligible, les autres tombant, quoique avec une intensité décroissante à partir du foyer central mère-fils, sous le tabou de l'inceste. Une autre fonction du système classificatoire des rapports familiaux est la dilution : le fait que d'après ce système un homme a plusieurs pères, mères, oncles, etc... (1), sert à diminuer la tension par la formation de séries de « pères » et de « mères ».

C'est le complexe d'Œdipe qui fait de nous des êtres humains, mais notre individualité dépend des premiers développements de ce noyau, des traumas spécifiques que nous avons subis ou recherchés. Dans l'analyse clinique, nous trouvons souvent que les symptômes individuels, les fictions, comme les névroses et le développement du caractère en général sont conditionnés par des traumas infantiles, c'est-à-dire par des événements plus ou moins « accidentels » qui se sont passés dans la première enfance de l'individu et ont engendré un trait spécifique du complexe d'Œdipe. Dans un article très intéressant, M. Reich (2) a mis l'accent sur la transformation d'un trauma infantile en une réaction phobique, et de celle-ci en un trait de caractère. Il montre comment une phobie des souris a évolué sur la base d'un complexe d'Œdipe passif, et comment cette phobie a été remplacée par une transformation du caractère : le patient se comporte comme s'il était une personne de haute distinction, un lord anglais, appuyant par là sur la négation de fictions masturbatoires latentes (un aristocrate distingué ne pourrait penser à ces choses ni les faire), et en même temps satisfaisant son homosexualité de façon sublimée. Dans le cas d'un patient que j'ai eu environ six mois j'ai trouvé la même stratification. Il avait dû voir ou sentir le pénis du père dans le lit des parents, quand le père s'approchait de la mère. A l'âge de trois ans, ce souvenir et les fictions latentes en rapport avec lui

(1) Tous les hommes ou femmes qui appartiennent à la classe maritale de ses père, mère ou oncles. Sur la dilution comme un des mécanismes des sociétés primitives, voir M. Mead, *Coming of Age in Samoa*, 1928.

(2) « Uber Kindliche Phobie und Charakter bildung ». *Zeitschrift*, XVI, 359.

(remplacer la mère dans le lit, mais aussi couper la verge du père) prirent corps dans une phobie des oiseaux, dans laquelle il identifiait l'oiseau à la verge du père et à la sienne, avec le désir latent de châtrer le père, et l'angoisse latente d'être châtré par lui. Même devenu homme, il n'aurait pas mangé une aile de poulet, quoique la phobie eût été dans une large mesure remplacée par sa profession : il était poète, et ses poèmes étaient ses innombrables enfants procréés par son père.

Si nous pouvons montrer qu'une situation traumatique spécifique est destinée à prendre place dans l'enfance de la moyenne des membres d'une tribu primitive, nous aurons trouvé une indication, peut-être la plus importante, sur la formation du caractère national. J'ai parlé ailleurs de la façon particulière dont dorment ces peuplades : *la mère se couche sur son fils comme l'homme sur la femme.* Ce trauma infantile est refoulé et donne naissance au mythe de l' « *alknarintja* » (yeux détournés), la mère phallique de la mythologie, but inaccessible de l'amour du garçon. Ce concept constitue l'une des couches les plus profondes dans la formation du monde des démons. Nyiki, en rapportant deux rêves d'angoisse qu'il avait eus (il avait été effrayé dans l'un par un *erintja,* ou démon, et dans l'autre par un *ltana,* ou fantôme), se livrait à une sorte d'onanisme substitué en jouant avec les petites plaies de sa jambe. Puis il donna un autre exemple du contenu latent en dessinant un serpent sur le sable. En parlant de son rêve du fantôme, il dit que son père est mort récemment. Sa connaissance des démons lui vient de sa mère, qui lui disait que l'*erintja* viendrait le prendre avec une *tana* (huche) s'il ne se conduisait pas bien. Je lui demande s'il avait fait quelque chose de mal, et il me répond : « Oui, j'ai appelé ma mère « *para takia* » (verge rouge). » Or, il se trouve que la mère de Nyiki (qui a environ dix ans) est justement la femme qui m'a la première raconté qu'elle se couche sur son fils chaque nuit, de telle sorte que nous avons là réunis et la cause et l'effet : Nyiki attribue l'apparition du démon cannibale au fait qu'il a appelé sa mère « verge rouge », et c'est justement ce qu'est le démon, une mère (porteuse d'enfants) avec un pénis, qui se couche sur son fils. Les autres enfants, garçons et filles, avaient des rêves et rêveries similaires. Il est évident que le danger pour le moi encore trop faible réside dans la trop grande approximation d'une réalisation des désirs primitifs, dans l'irruption prématurée de la libido dans l'organisme. Nyiki a probablement une érection quand il est sous sa mère, et peut-être aussi une éjaculation sans introduction du pénis. Une satisfaction complète ne serait tolérée ni par la mère ni par le père, ni d'ailleurs par l'ombre qu'ils ont déjà

formée en l'enfant même si jeune, le surmoi. Ainsi le plaisir devient un danger, le danger d'être mangé (le rôle passif dans le coït, la castration, l'annihilation) par les êtres aux parties génitales géantes. Cette forte fixation prématurée est alors traitée par l'intermédiaire de la phobie des démons, de l'imago maternelle projetée en la personne des femmes alknarintja, et de certains traits de caractère dont il sera question au sujet de la formation du caractère.

Pour résumer ce que nous avons trouvé au sujet du ça des indigènes de l'Australie centrale, nous voyons que là aussi les complexes d'Œdipe et de castration forment le noyau autour duquel se cristallisent toutes les autres tendances. *Les différences essentielles ne se trouvent donc pas dans le ça, mais dans le moi.* Dans le développement du caractère, la ligne droite, c'est-à-dire la sublimation, prédomine, alors que les formations réactionnelles du type anal sont absentes. Le refoulement est purement superficiel, il n'y a pas de période de latence, et l'organisation phallique survit dans l'âge adulte. Si dans notre discussion du ça nous avons dû dépasser ses limites propres, c'est qu'il ne se manifeste à proprement parler que dans ses rapports avec le moi et le surmoi.

II. — *Le Moi.*

1) *Mécanismes de défense.* — Nous entendons par le Moi en psychanalyse une sorte de croisement de routes où se rencontrent trois automobiles. L'un d'eux tire sa force de nos tendances innées, c'est-à-dire du ça, l'autre de l'influence du milieu, et le troisième, de la société en tant que représentante des imagos des parents. Entre ces trois forces rivales le moi agit comme un agent de la circulation envoyant habilement les trois voitures sur leurs directions respectives, de façon à éviter les accidents. Dans ses rapports avec le ça, le moi se sert des mécanismes de défense chaque fois que les exigences du ça sont incompatibles avec les intérêts soit du surmoi, soit du moi lui-même.

Essayons maintenant de décrire le moi de l'Australien central. Comme prototype de toutes les transformations que subit la libido au cours de sa longue histoire, j'ai parlé, dans mon livre sur le totémisme australien, du mécanisme du déplacement vers le haut. Ainsi, chez les cerfs et les lions, les bois et la crinière poussent à la saison du rut parce que le surplus d'énergie libidinale rétrograde des organes génitaux au corps tout entier. Depuis la théorie génitale de Ferenczi, nous pouvons dire que le déplacement vers le haut a été un cas spécial de la tendance génitofuge de la libido.

Si nous trouvons que la *churunga,* symbole totémique du pénis d'où émanent les enfants, se porte sur la tête lors des cérémonies, et que celles-ci commencent par l'onanisme collectif, nous sommes peut-être fondés à considérer cette churunga comme un symbole phallique et son cérémonial comme un cas de déplacement vers le haut. Dans les danses du type *ltata,* on porte sur la tête la *kira* ou la *kutara* au lieu de la churunga. La kira lui ressemble beaucoup, mais n'est pas couverte d'*andatta.* La kutara, ou chapeau pointu, a été en tous cas interprétée comme une sorte de pénis par les enfants qui, après avoir déclaré que l'une de leurs poupées de caoutchouc avait une kutara sur la tête, mirent la poupée entre leurs jambes et s'en servirent avec des gestes tout à fait évidents.

J'ai déjà interprété la fonction générale du rituel totémique comme une tentation pour stabiliser la société en représentant la Horde Primitive dans la période qui suit ou précède le rut. D'un autre point de vue j'ai indiqué comment les cérémonies du type ltata se terminant par l'inceste sont remplacées par un rituel d'où la femme est exclue, et comment l'onanisme remplace l'inceste. La tendance générale du rituel est de transformer la libido hétérosexuelle directe en libido homosexuelle déviée. C'est le rituel lui-même qui nous révèle le premier pas vers ce but : car on prend le sang du pénis et on en couvre le corps, c'est-à-dire que la libido est retirée de l'organe génital et utilisée pour renforcer secondairement la charge narcissique du corps entier. Pour obtenir ce sang du pénis, les hommes se masturbent en groupe, mais seulement jusqu'à l'érection (et non jusqu'à l'éjaculation). En d'autres termes, le mécanisme le plus primitif utilisé pour stabiliser la société est la tendance génitofuge de la libido (Ferenczi), puisqu'au lieu de femmes et au lieu de l'éjaculation nous avons une cérémonie dans laquelle les hommes se livrent ensemble à l'acte sexuel (symbolique) après avoir transformé leur corps entier en un pénis. En effet, le corps est enduit du sang pris du pénis, couvert de l'andatta fertilisante, et exécute l'*alknantama,* tremblement qui imite le mouvement de la verge dans le vagin. Avec deux hommes se livrant ensemble à ce tremblement et les autres comme spectateurs nous avons une transcription de la scène primitive en remplaçant le but libidinal original par un but dévié, l'objet hétérosexuel par un objet homosexuel, et la charge objectale par l'identification.

Il est nécessaire de dire un mot du mécanisme du refoulement pour pouvoir expliquer la différence entre les refoulements dans la race blanche et dans la race brune. Nous entendons par refoulement le retrait

de la charge préconsciente d'un désir libidinal. La décharge motrice étant sous le contrôle de la conscience, le désir inconscient se trouve privé de manifestations motrices. Mais il reparaît aux portes de la conscience qu'il essaye de forcer. Le travail du refoulement recommence, et ce jeu d'attaque et de riposte mobiliserait une dépense d'énergie considérable s'il ne se formait pas de contre-charge. Or, non seulement le concept préconscient ou verbal est retiré, mais une partie de la libido également, qui se localise autour d'un objet substitué s'il s'agit d'une contre-charge dans le milieu, ou autour d'un trait dans le développement du caractère s'il s'agit d'une contre-charge dans le moi. L'enfant-coq de Ferenczi avait opéré une contre-charge sur les volailles, car au lieu de tuer son père il jouait à tuer les coqs, et à épouser une poule au lieu de sa mère. D'autres personnes, plus infortunées, continuent à refouler leurs activités libidinales jusqu'à ce que leur caractère en soit modifié, et leur plaisir ne consiste plus qu'à se refuser toute forme de plaisir.

C'est un des traits essentiels du refoulement qu'aucun des deux acteurs du drame ne soit visible au public, les deux forces refoulée et refoulante restant inconscientes. Naturellement ceci est vrai aussi en Australie centrale, et l'indigène ne sait pas que la churunga est la verge ni la caverne ou l'ornement circulaire, le vagin. Mais les vieillards savent que la première churunga était la verge de Malpunga, et le vieux Yirramba me raconta une légende dans laquelle l'*arknanaua* (caverne sacrée) est réellement le vagin. L'élaboration secondaire est moins intensive à cause de la superficialité du refoulement. Dans mon livre sur le totémisme australien, j'ai expliqué les croyances sur la conception et la soi-disant ignorance sexuelle des Aranda comme due à un refoulement du complexe d'Œdipe. Ceci a été complètement corroboré par mon travail sur place. Cependant, et ceci a été la partie la plus instructive de ce travail, l'analyse des rêves de conception a généralement le sens œdipien dès la première association. De plus, l'investigation répétée a montré que Spencer et Strehlow ont tous deux beaucoup exagéré les faits en disant que les Aranda ne connaissaient pas le rapport causal entre le coït et la conception. Il serait plus vrai de dire que quelques-uns acceptent la doctrine officielle assez littéralement pour nier ce rapport. Le champion le plus farouche de la doctrine de la churunga était bien entendu le vieux Yirramba, qui allait jusqu'à dire que même un homme pourrait engendrer un enfant si un esprit entrait en lui. J'en savais assez sur lui par ses rêves pour comprendre pourquoi c'était un croyant si orthodoxe. Dans la plupart des cas, le coït est refoulé comme un préliminaire nécessaire.

Quelques-uns des Luritja de l'Ouest (Pana, etc.), qui n'avaient jamais vu un blanc, avaient des théories intermédiaires entre l'explication mythique et l'explication naturelle. Ils disaient par exemple que l'embryon vient de la *kuntanka* (mot *luritja* pour churunga), mais entre d'abord dans le corps du père, et ensuite dans celui de la mère par la verge. Ou bien ils disaient que quelquefois la kuntanka n'a rien à voir dans tout cela, et que l'enfant va simplement du père dans la mère par la verge.

Je suis doublement sûr de ce que j'avance pour avoir vu les enfants de ces tribus de l'Ouest mimer le processus entier du coït, de la conception et de l'accouchement. Il n'y avait certes aucune ignorance dans ce cas. Il ne faut pas oublier que toute cette doctrine est ésotérique et ne peut être réellement dévoilée avant l'initiation, c'est-à-dire avant qu'ils ne prennent officiellement connaissance de l'existence des churungas. Après l'initiation la majorité croit vraiment que quelque chose en plus du coït est nécessaire pour assurer la conception, autrement dit il s'est produit un refoulement, mais qui n'a pas été bien loin.

La coutume de la *kerintja,* ou fuite rituelle, en est un autre exemple. Un homme doit détourner les yeux de sa belle-mère et éviter de lui parler. Ici, les explications des indigènes concordent avec les nôtres : le but de la *kerintja* est d'empêcher la possibilité d'une attirance sexuelle. Mais un fils pubère devient aussi kerintja pour sa mère, une fille pour son père et un frère pour sa sœur. En expliquant l'origine du refoulement Freud l'a souvent comparé à une fuite et l'a appelé une fuite introjectée. Nous pourrions de même appeler la coutume de la kerintja un refoulement dramatisé. La similarité entre le processus, tel que l'analyse le révèle, et le comportement de l'indigène est frappante : dans les deux cas nous avons une libido incestueuse et une scotomisation (Laforgue) de l'objet comme mécanisme de défense correspondant. Mais alors que le civilisé ne retire que son attention (charge préconsciente), le sauvage retire toute sa personne. Il est évident que le mécanisme de défense du sauvage est de bien moindre conséquence, justement parce qu'il a un débouché moteur. Dans le refoulement que nous connaissons la libido et la contre-action du moi restent toutes deux inconscientes. Mais dans ce mode de comportement le retrait ou la fuite sont parfaitement conscientes, même si les raisons libidinales de cette action peuvent ici aussi rester inconscientes. Enfin l'absence d'une période de latence confirme ces vues. Quand les menaces de castration des parents engendrent un refoulement de la sexualité œdipienne infantile, les pulsions génitales deviennent en général latentes pendant un certain temps, ne se manifes-

tant que par les actions symboliques des jeux enfantins. Au contraire, dans le désert de l'Australie centrale, il y a transition immédiate de la libido sexuelle directe des parents aux enfants. Sans doute le complexe d'Œdipe a subi un refoulement, mais les substituts ne sont pas si éloignés du type d'action originel, et là encore il nous faut donc conclure que le refoulement n'a pas pénétré aussi avant dans les profondeurs du psychisme humain que dans la civilisation.

Nous avons décrit le cas de l'enfant-coq comme une contre-charge sur le monde extérieur, mais il aurait été aussi correct de le décrire comme une projection : Arpad a projeté l'imago paternelle sur le coq, et l'imago maternelle sur la poule. La paranoïa est l'exemple classique de la projection. Le paranoïaque souffre de l'illusion que certaines personnes en qui nous pouvons facilement reconnaître les représentants déformés de l'imago paternelle essayent de le tuer. Il dit, comme Freud l'a formulé dans le cas fameux de Schreber : « Cet homme me hait. » Remontant d'un degré dans l'évolution de cette formule, on trouve autre chose : « Je hais cet homme » (le père). Mais même ceci n'est qu'un stage secondaire dû au refoulement de la formule primitive : « J'aime le père ». Autrement dit, la paranoïa commence avec le refoulement d'un complexe d'Œdipe inverti et se continue par une projection de ce contenu déformé.

Le type de société australienne centrale fait un grand usage de ce mécanisme. Les femmes qui ont refoulé leur propre désir incestueux s'imaginent être poursuivies par des démons phalliques. Les enfants pour qui la zone orale a encore une grande importance érogène expriment leur complexe d'Œdipe par l'angoisse des démons anthropophages des deux sexes, tous deux étant d'ailleurs remarquables par la grandeur de leurs organes génitaux. Et lorsqu'un homme se plaint qu'un démon phallique le poursuit et voudrait le manger, la ressemblance avec la paranoïa devient très grande. L'illusion régnante de l'os dirigé sur quelqu'un est en fait un cas léger de paranoïa. Un homme rêve qu'un autre homme prend des excréments de son anus, du sperme de son pénis, et les lance sur lui ; puis il dirige sur lui un os qu'il tient souvent au niveau de sa verge. L'os pénètre dans le corps du rêveur, dont il causera la mort si un autre sorcier ne le lui retire pas. Il est évident qu'ici le désir homosexuel passif (excréments, sperme) du rêveur se traduit par des intentions meurtrières de la part d'un autre homme, la technique de la projection étant exactement la même que dans la paranoïa. L'analogie va même plus loin, car Schreber et d'autres paranoïaques parlent de rayons et de rayons séminaux employés contre eux par leurs soi-disant persécuteurs,

tout comme l'homme *nankara* envoie le sperme et les excréments, et enfin l'os.

Dans la vie courante, et surtout dans la forme courante de l'humour, la projection est très fréquente. Le contenu projeté est presque toujours érotique, et alors que tous tiennent à nier leurs propres désirs érotiques, on parle beaucoup de ceux des autres. Par exemple, quand j'écrivais les mythes *altjiranga mitjina* avec Kanakana et Pukutiwara, un nouveau groupe de Pitchentaras se joignit à nous. « Oh ! ne nous interrompez pas, leur dit Kanakana, allez plutôt au camp coïter. » Rungurkna, l'un de mes boys, exprimait sa désapprobation du manque d'exactitude à venir me voir de Merilkna, en disant : « Oh ! ce Merilkna, il est toujours en train de coïter. » Le vieux Yirramba, quand on mentionnait une de ses aventures passées, renforçait ses dénégations en disant : « Oh ! non, je suis un Paltara, le mien est tout petit, c'est vous autres Mbitjanas qui en avez un grand (pénis). » Voyez encore les enfants coupant du bois dans la Mission : ils ponctuent chaque coup de hache par la mention des amoureux ou des futures femmes d'un autre garçon, mais jamais des leurs. Mais le refoulement suivi de projection est un refoulement en partie neutralisé. L'enfant refoule son propre désir du coït, mais son esprit reste sur le même sujet lorsqu'il parle du coït par rapport à un autre garçon.

2) *Le moi et le milieu.* — Des anthropologues, et aussi des psychanalystes pensent parfois que l'homme primitif est moins bien adapté que nous au milieu, et que le principe de réalité a suivi un processus évolutif lent et continu dans l'histoire de la civilisation humaine. Dans les cas cependant où, comme nous l'avons vu, le moi utilise une armure moins encombrante dans sa guerre de défense contre le ça, il semblerait devoir suivre qu'il aura plus d'énergie à sa disposition dans sa lutte avec le milieu.

Parcourons le désert de l'Australie centrale en temps de sécheresse, et nous penserons nous trouver dans un pays où la vie est à peu près éteinte. Tout ce qu'on voit est du sable et des taches de spinifex, avec quelques arbres et buissons. Et cependant l'indigène s'arrange pour obtenir une longue liste de choses mangeables de ce milieu dénudé, et subsiste de lézards et de larves quand il ne peut pas trouver de gros gibier. Comme tout être humain, il chérit le lieu où il vit. Son visage s'éclaire quand il parle de l'endroit où il fut incarné, où d'endroits d'importance mythologique. Il nous parle d'un « *Tmara Knarra* », ou « *ngurru puntu* » (un grand endroit). Quand on arrive au grand endroit

en question, on se trouve en face de quelques arbres et rochers, avec peut-être un peu d'eau pour expliquer sa réputation. Et pourtant Ltalaltuma pour l'Aranda, ou Ilpila pour le Yumu ont la même valeur émotionnelle que Londres pour un Anglais ou Paris pour un Français.

Pour comprendre l'origine de ces émotions, il faut se rappeler deux faits. L'un d'eux est le signe du cercle concentrique réapparaissant dans la vie rituelle comme *ilpintira* (dessin sur le sol), comme *apmoara* (marque sur la poitrine et le dos des novices), et comme la marque concentrique sur les churungas. Sur celles-ci cette marque est généralement interprétée comme un *tmara* (endroit ou camp) où les ancêtres du totem séjournèrent un certain temps et exécutèrent quelques cérémonies. Ainsi les indigènes diront qu'un de ces cercles est Ilpila et l'autre Putati parce que les ancêtres allèrent l'Ilpila à Putati. L'*ilpintira*, ou dessin sur le sol, est spécialement associé à la cérémonie finale de l'initiation appelée *inkura*, ou trou, dont un des traits essentiels est un homme assis dans un trou. Mais, comme me l'expliquèrent mes meilleurs informateurs, *inkura* est en réalité une abréviation d'*ilpa-inkura*, c'est-à-dire le trou utérin. De plus, comme décoration corporelle, le cercle concentrique est appelé *apmoara*, c'est-à-dire la matrice. Le même résultat eût été obtenu en décrivant certains jeux de *Depitarinja*, où la terre apparaît comme un symbole de la matrice. Yirramba décrit un sentiment de quelque chose d'heureux et de doux quand, dans un rêve, il entre dans la terre sous la forme d'une churunga. La mère Terre, en Australie centrale, est adorée de ses enfants, bien qu'elle ne soit pas un jardin fertile mais une suite sans fin de collines de sable. Nous pouvons donc conclure que la valeur émotionnelle attachée au milieu par les Aranda et Luritja est dérivée d'une déviation de la libido génitale.

Dans leur lutte avec le milieu, l'arme principale de toutes ces tribus n'est pas le boomerang mais la lance. C'est à ses lances que l'homme donne quelque soin pour les entretenir, et ce sont elles qu'il préparera d'abord en quittant un camp pour un autre. Dans le symbolisme des rêves, du feu, du rituel, et du langage vulgaire, la lance est le symbole phallique le plus fréquent. Avec le milieu comme une matrice, et l'arme phallique comme moyen de conquérir ce milieu, nous ne pouvons plus douter que le moi ait fait usage de libido phallique dans sa lutte avec le milieu. Et si le parallélisme de Ferenczi, entre le « sens érotique de la réalité » et le « sens de la réalité », est vrai en général, nous devons corriger l'opinion courante et dire que l'humanité primitive est complètement adaptée au milieu dans lequel elle vit, et que la civilisation n'a

pas fait de progrès sous ce rapport. Cette génitalisation du milieu par déviation de tendances phalliques du ça en tendances du moi est probablement le noyau autour duquel s'est cristallisé le moi dans les sociétés de l'âge de pierre.

La génitalisation est aussi l'arme principale du moi dans sa lutte avec la réalité. Entouré d'enfants yumu, pindupi et pitchentara, j'ai eu dans le bush une excellente occasion d'étudier la réaction du moi primitif au milieu ou à la réalité. Car les jouets que j'étalais sur le sable étaient certes quelque chose d'absolument nouveau pour eux. Il est donc probable que leurs réactions étaient les répétitions des réactions originelles, un second voyage sur la route traversée par le nouveau-né en se transformant en citoyen du monde. La première réaction fut une grande angoisse générale. Puis ils s'approchent et commencent à savoir de quoi ils sont effrayés. Leur traitement des jouets est complètement animiste. Ils parlent au serpent et au singe et commencent à les menacer. Si le singe ne laisse pas tomber le bâton qu'il tient, ils lui casseront le bras. Si le serpent essaye de les mordre, ils le tueront. Dans la phase suivante ils vont dans les détails. Où le serpent mange-t-il et où défèque-t-il ? La poupée de caoutchouc qui fait du bruit par un trou dans le dos, parle, mange et défèque par ce trou. Ils essayent de nourrir les poupées avec les fruits secs que je leur ai donnés. Mais le principal intérêt est toujours la façon dont sortent les excréments. Et il est vraiment curieux de voir la profonde perturbation peinte sur leurs visages quand ils trouvent une surface complètement unie, où rien ne peut être qualifié de bouche, anus, vagin ou pénis. Cependant, ils trouvent peu à peu une façon de résoudre la difficulté. La trompette de papier et le serpent sont les premiers à être choisis comme symboles phalliques et placés sur leurs propres organes génitaux. L'un après l'autre tous les autres objets, même les plus improbables, sont appelés « *kalu* » (pénis) et utilisés en conséquence. Enfin, nous voyons le groupe tout entier des enfants, une quinzaine de garçons et de filles, avec chacun un *kalu* artificiel entre les jambes, se courant les uns après les autres et s'en servant comme d'un pénis naturel. Enfin les voilà parfaitement heureux. Et pourquoi ne le seraient-ils pas ? ils ont réussi ce que nous essayons tous de faire : ils ont modifié le milieu et transformé la réalité en plaisir. Tout objet qui ne donne pas de plaisir implique une menace d'*aphanisis,* ou perte totale du plaisir. Il doit donc être *libidinisé* et transformé en objet qui donne du plaisir pour faire cesser la tension. Les détails du processus correspondent à ceux du développement libidinal ontogénétique. D'abord on attribue à l'objet cette

forme de libido diffuse et universelle que nous appelons *la vie*, puis de la libido orale et anale, et enfin de la libido au sommet de son développement, c'est-à-dire la génitalité.

Comment pouvons-nous dire, pensera-t-on, qu'un peuple qui pense qu'il peut augmenter ses ressources de nourriture par des chants et des cérémonies, qu'un être humain peut faire la pluie et que l'extraction d'un os guérit d'une maladie, comment pouvons-nous dire qu'un tel peuple agit d'après la réalité et est ainsi bien adapté au milieu ? Le lecteur qui emploie ces arguments oublie qu'on peut en dire autant de presque toute l'humanité, excepté un petit groupe athéiste au sommet de la civilisation. La coutume de prier pour avoir de la pluie subsiste, et je ne vois pas pourquoi ce type civilisé de magie influerait davantage sur la nature que son prédécesseur totémique, ou pourquoi la science chrétienne serait considérée comme une thérapeutique plus efficace que l'art aldinga de la pierre *nankara*. Notre lecteur civilisé a été la dupe d'une rationalisation. Les cérémonies ont d'autres fonctions que leurs buts avoués, car, bien qu'elles n'influencent pas la nature, elles sublimen̂t certaines quantités de libido et ce faisant aident le sauvage dans sa lutte quotidienne. Il ne dévie certes pas son énergie des buts pratiques, et il n'est pas un plus mauvais chasseur pour avoir utilisé la magie pour la multiplication d'une espèce animale.

Il est cependant vrai que des méthodes civilisées comme l'irrigation, l'agriculture, l'élevage, pourraient permettre une bien plus grande population au kilomètre carré. Mais, dans ce cas, nous avons affaire à une méthode de traiter le milieu radicalement différente. *Le civilisé ne s'est pas adapté à la nature, il a adapté la nature à ses propres besoins.* L'animal est surtout autoplastique, le civilisé, alloplastique, et le sauvage est entre les deux. Mais je crois que nous avons payé cher notre triomphe. Nous avons dû nous modifier nous-mêmes pour pouvoir modifier la nature, car nos succès dans la civilisation, depuis la période totémique, sont surtout basés sur une formation de caractère anale. L'agriculture, le commerce, l'élevage, la pensée du lendemain et la propreté sont tous dûs à une ère nouvelle dans le développement du caractère de l'humanité.

Ce credo du narcissisme nous rappelle que le moi n'est pas seulement la partie pratique de notre nature, mais aussi une partie de notre système psychique douée d'une charge libidinale propre.

3) *Le Narcissisme.* — Si le rapport de l'homme à son miroir peut être pris comme indication du narcissisme, alors les filles et les garçons de la tribu aranda sont certes hautement narcissiques. Il y avait un miroir

dans notre cuisine, et l'empreinte d'une bouche y était presque toujours visible. Les filles regardaient leur image et l'embrassaient avec amour ; Depitarinja et les autres enfants faisaient de même avec le petit miroir qui était un de nos jouets. Un Aranda ou Luritja a certes une haute opinion de sa propre excellence physique, et aucun complexe d'infériorité ne le trouble sous ce rapport. Quand le vieux Mulda vit en rêve un esprit ancestral plein de beauté et que je lui demandai à qui ressemblait ce personnage, il me répondit : « A un bel homme comme Wapiti et moi-même quand nous étions jeunes. »

Tout indigène Centre-Australien a deux vies. En tant que « *rella ndurpa* », ou réelle personne, vous le voyez errer dans le bush ou faire le travail du blanc pour ses rations. Mais en tant que *ngantja,* ou personne cachée, il n'a jamais quitté la caverne ancestrale et la churunga. Il y a une certaine divergence de vues sur la nature exacte de la *ngantja.* Quelquefois il est identifié à l'ancêtre qui est devenu une churunga, quelquefois à l'âme, mais il diffère en réalité des deux. Tandis que le fantôme (*ltana*) est tout rouge et a une apparence terrifiante, le *ngantja* ressemble à l'homme vivant dans sa prime jeunesse. L'homme meurt, mais le *ngantja* est immortel. Alors que, d'après l'opinion courante, c'est l'homme lui-même que voit la femme quand il fait tourner le *namatuna* et fait un *ilpindja* pour la prendre, d'après Tnyetikas c'est le *ngantja* : il fait la même chose que l'homme, et c'est lui qui apparaît en songe à la femme. Elle va à l'homme qui fait l'acte magique et quand ils se marient elle a un autre rêve, ou plutôt le même rêve avec le *ngantja* qui fait tourner le *namatuna.* Cette fois, l'enfant naît (alknerama : reçoit des yeux) du namatuna. Et pourtant le même vieillard qui, après la mort du vieux Yirramba, reste peut-être le seul informateur autorisé sur ces sujets, me dit qu'une femme peut aussi voir la *kuruna* (âme) d'un homme, dans son rêve, et l'enfant peut naître (*rataperama*) après qu'elle a eu des rapports avec cet homme. Le *ngantja* et la *kuruna* sont tous deux des doubles, et ressemblent exactement à l'homme. Mais alors que la kuruna suit toujours l'homme, on voit généralement le ngantja sortir de la caverne. J'ai obtenu des renseignements détaillés des Mulrataras et Pitchentaras. En parlant d'un ngantja d'un autre homme ils l'appellent « *paluru nguanpa* » (comme lui) ; du leur, « *ngaiulu nguanpa* » (comme moi).

Le début d'une vie nouvelle est la *kuntanka* (churunga) dans la caverne ancestrale. Deux petits « *iti-iti* » (enfants pas encore nés) émergent de la kuntanka. Ils jouent ensemble comme des vrais enfants. Quand ils aperçoivent leur futur père l'un s'assied sur son épaule et l'autre, le

« *paluru nguanpa* », reste là. Quand le petit enfant, ayant passé du père à la mère, commence à grandir dans sa matrice, le double grandit aussi dans la caverne ancestrale. Puis le paluru nguanpa suit son double humain et l'avertit des dangers en faisant frissonner son dos. Si l'enfant meurt, le nguanpa s'assied à son tour sur l'épaule du père, entre dans la mère et le même enfant naît à nouveau, tandis qu'un autre double émerge de la kuntanka. Sur le sol de la caverne ancestrale sont les kuntanka et sous celles-ci les doubles des humains. Ces doubles prennent l'âme d'un homme (kurunpa) et lui montrent dans la caverne des danses, la magie amoureuse et les cérémonies. Uranturutu rêva que sa kurunpa avait quitté son corps et voyait deux doubles se courir l'un après l'autre avec des kuntankas dans la caverne. Il gisait sur son dos et ils dévorèrent son corps avec des « *wamulu* » (andatta, plumes d'aigle), mais il avait oublié le dessin en se réveillant. L'un des doubles lui ressemblait, l'autre, à son frère cadet.

Quelle est la nature de cette ressemblance, ou personne cachée, de ce double, ou *Doppelgänger* ? Nous nous aimons bien trop pour comprendre ou admettre la possibilité de périr, et comme la réalité nous a appris que notre corps n'est pas éternel, nous désirons et ainsi croyons qu'il existe une ressemblance cachée de nous-même dans une forme qui ne peut périr, éternelle comme le roc et pleine des germes de vie. Il est d'ailleurs tout à fait vrai de dire que nous avons une double vie, celle d'un homme réel et celle d'un être caché. Car, bien que le moi se développe sous l'influence du milieu, le ça ne quitte jamais la caverne maternelle et n'a rien d'autre à faire que de jouer avec le pénis (churunga) dans la caverne, c'est-à-dire dans le vagin. Tout comme la psychanalyse considère le moi comme scindé de la même racine que le ça, ainsi, dans ces théories de la conception, deux êtres, l'un réel et l'autre caché, se séparent de la churunga. Le moi aimé du ça ou l'homme réel soigné et protégé par sa ressemblance cachée, c'est une description correcte de ce que nous entendons par narcissisme. Mais tout comme dans l'analyse clinique la répartition économique de la libido entre le narcissisme, la réalité et l'amour objectal, ou encore le contenu du narcissisme, sont des problèmes complexes aux ramifications nombreuses, ainsi nous nous trouvons aux bases mêmes de la psychologie de ces primitifs quand paraît sur la scène la « personne cachée ».

Car nous voyons que le ngantja est toujours en rapport intime avec la churunga et avec la reproduction. De plus, les femmes identifient le ngantja avec le *mamu*, ou démon phallique, puisque chaque fois qu'elles

le voient, c'est sous la forme d'un homme qui les poursuit pour les coïter. Quand le « *ratapa* » entre dans la mère, un adulte se transforme en minuscule être vivant, c'est-à-dire que, comme Ferenczi l'a écrit (1), dans le coït l'homme entre dans la matière sous la forme d'un spermatozoïde avec lequel il s'identifie. De plus, la personne cachée continue à vivre sous la churunga, c'est-à-dire que le ça, la partie originelle et héréditaire de notre personnalité, est le désir génital, le pénis, la personne cachée, est l'élan vital, la libido de la race, et l'individu n'est qu'un fragment du tronc commun. Comme *rella ndurpas* nous pouvons mourir, mais comme *ngantjas* nous sommes forts comme le roc, une inépuisable source de vie.

Avec une personnalité bien ancrée sur une saine fondation de son narcissisme, l'Australien central est également bien adapté à la réalité. Dans une série d'intéressants articles basés sur du matériel clinique, Federn a essayé de montrer que la perte du sens de la réalité, la fiction d'un monde non réel, mais peuplé d'êtres schématiques, est l'autoprojection d'un phénomène endopsychique de perte de la libido narcissique. Pour nos amis Centre-Australiens, le monde est tout à fait réel et plein d'un intérêt intense parce que le ngantja protégera toujours la rella ndurpa, et leur amour du soi originel et naturel est la source de leur force.

III. — *Le surmoi.*

1) *Le surmoi et la churunga.* — Notre individualité est le résultat d'une interaction entre trois facteurs autonomes, le ça, le moi et le surmoi, c'est-à-dire entre nos désirs, la réalité et nos inhibitions morales. Si nous ne comprenons pas le surmoi d'un individu et d'un groupe social, nous ne saurons rien des traits distinctifs de cet individu ou de ce groupe social. Nous avons une idée de la façon dont nous acquérons cette partie de notre personnalité au cours de la vie individuelle. L'enfant mâle introjecte le danger qui le menace du dehors sous la forme du père et acquiert une double finalité : une partie de lui-même continuera à suivre les tendances primitives, une autre fera tout pour s'opposer à elles. Les rapports du moi originel inchangé à cette partie secondaire de nous-même qu'est le surmoi donnent naissance à des situations psychiques très complexes et sont en réalité le facteur décisif des destinées de l'individu.

Le vieux Renana m'avait vendu quelques churungas. Il était tout à fait fondé à le faire d'après ses convictions présentes, car il est maintenant

(1) Ferenczi : *Versuch einer Genitol theorie*, 1924, 87.

chrétien et l'un des chefs de la communauté chrétienne. Mais il avait été complètement initié avant d'avoir été baptisé et il restera jusqu'à sa mort, dans le fond de son cœur et de ses convictions, un Aranda de la vieille souche. Après m'avoir apporter les churungas, il eut le rêve suivant :

« Mon père vint à mon camp et dit : « Ramène les trois churungas à l'*arknanana* ». Je lui répondis : « Non, je ne les ramènerai pas ». Il prit un brandon et me brûla le dos. » La churunga qu'il m'avait apportée ce jour-là était une yirramba (fourmi à miel). Elle avait été celle de son père et il l'appelait en conséquence « *aranga* » (grand-père). Quand son père vivait, il lui disait : « Ne vas pas au *ltata*, ne prends pas les femmes des autres ou ils te tueront. Epouse la fille qui est ta *lelindja* (promise) et laisse les autres tranquilles. »

Quelques jours après ce rêve, il fit le suivant :

« Une grande foule de guerriers venait du Sud, remontant le lit de la Finke River. Leur chef était le fameux chef Kapiloru (Eau permanente). Ils chantèrent *pan-pan* et se séparèrent en deux groupes pour attaquer le camp. Plusieurs d'entre eux avaient des doubles waringas sur leur tête. Une vieille femme cria : « Hai ! Hai ! allez-vous-en ! ». Et ils battirent en retraite. Elle les poursuivit avec un brandon et brûla leur warringa. » Ce Kapiloru était un grand chef des Luritjas du Sud et un ami de son père. Quiconque voulait faire une « *Nankuru* » (grande cérémonie d'initiation) ou venger une offense, devait d'abord demander sa permission.

Environ trois semaines plus tard, il me vendit une churunga à serpent, et eut le rêve suivant :

« Je vis deux chameaux, l'un très grand avec un long dos et deux bosses, l'autre tout petit. Le grand parlait comme un homme et avait une tête de chien. Entre ses jambes (il montre sa verge), il portait un petit *dingo* avec un long nez. Le chameau dit au dingo : « Va mordre cet homme ». Le chien se jeta sur moi, mais quand il m'atteignit ce n'était plus un chien, mais un vieux kangourou mâle. » Le chameau était comme les erintjas (démons) dont parlait son père. Les erintjas et le chameau venaient tous de la grande « *laia* » (mer). Un erintja peut entrer dans un homme et le tuer. D'autres sont comme des dingos, et ils peuvent couper un homme en deux en le mordant.

Dans ces trois rêves, le rêveur est attaqué par le père mort, qui apparaît une fois comme tel, une fois comme son ami et confrère kapiluru, et une fois comme un grand chameau. Nataniel le chrétien dépouille les cavernes ancestrales et donne au blanc les churungas, mais Renana

l'inkata d'Arolbmolbma est moins à son aise, car la conscience représentée par le père a son mot à dire là-dessus. Il y a là en effet deux formes de révolte contre l'autorité paternelle, deux choses que son père lui a dit de ne pas faire : enlever les churungas de la caverne ancestrale, et aller après les filles qui sont aux autres hommes. Ces deux actions défendues doivent en définitive signifier la même chose : il est dangereux de séparer un homme d'une femme, d'enlever la churunga (verge du père = grand-père) du vagin. S'il fait cela, quelque chose comme un serpent, un chien ou un démon phallique émanera du phallus paternel et le mordra. Les Luritjas marchant dans la crique avec leur grand chef de l'Eau peuvent être considérés comme une sorte d'inondation. La vieille femme qui les chasse est comme sa vieille mère : quand il était enfant il était plus avec sa mère qu'avec son père, et même maintenant ils sont encore toujours ensemble. Le serpent, le torrent ou le brandon du père sont un danger pour l'enfant, et contre eux il demande refuge à sa mère.

Dans la série de ces rêves, nous voyons le surmoi en action et nous voyons aussi quelque chose de son origine. En faisant quelque chose que le père eût désapprouvé, le sujet agit contre une tendance en lui-même, contre le désir d'aimer le père et de lui obéir, contre son surmoi. Tous ses rêves se rapportent au fait qu'il a donné les churungas. Ceci n'est pas étonnant, car la churunga est une espèce de matérialisation de la moralité de la tribu. On part en guerre à cause d'omissions rituelles vraies ou supposées dans le maniement de ces symboles, et un échange de churungas entre deux groupes alliés est la plus grande preuve possible d'amitié. Il y a donc quelque raison de penser qu'en parvenant à expliquer l'origine de la churunga, nous aurons aussi versé quelque lumière sur les racines du surmoi. Car nous ne devons pas oublier que, traduit en langage courant, le surmoi signifie : prohibition et règles de conduite imposées par les parents et acceptées par l'enfant. Et pourtant quiconque a observé la vie de ces tribus du désert sera de mon avis qu'il y a très peu à dire là-dessus avant la puberté, c'est-à-dire avant qu'un garçon ne reçoive sa churunga. Je ne dis pas que jusqu'à l'âge de la circoncision il n'a pas de surmoi. Il se cristallise très lentement : pendant tout ce temps le père se mettra en colère si l'enfant regarde le coït des parents et grognera s'il le voit dans le voisinage d'une churunga. Le seul fait que le père est là, qu'il fait quelque chose avec sa mère, causera chez l'enfant un ressentiment, un désir inconscient de le tuer, puis une peur d'être tué par lui, et finalement une identification partielle avec la personne qu'il redoute. Mais le processus tout entier est dramatisé et

renforcé dans le rituel de la puberté. Le garçon Pitchentara, à l'initiation duquel j'ai assisté, croyait que les vieillards allaient le tuer, et il lisait ainsi leur intention inconsciente. Mais l'identification libidinale a tant modifié leurs tendances originelles qu'ils ne tuent et ne châtient pas réellement leurs fils quand ceux-ci atteignent l'âge dangereux : ils le lancent en l'air et le frappent, ils le font boire du sang et quelquefois manger leurs excréments, ils le soumettent à de nombreuses restrictions quant à son régime alimentaire, et enfin ils vont presque jusqu'à le châtrer. J'ai entendu parler de nombreux garçons qui, pendant des années, ont réussi à s'échapper chaque fois que les vieillards étaient réunis, de peur que la circoncision et la subincision ne leur abîme le pénis définitivement. Comme compensation pour tout cela le garçon se trouve maintenant en possession de deux churungas, la « *namatuna* », ou frappeuse d'herbe, qui sert à charmer les femmes, et la « *mborka* », ou churunga corporelle qu'on dit au garçon être son second corps.

Ce serait une chose si sérieuse pour lui de perdre cette churunga mborka que les vieillards tueraient son père. Si ceci est le résultat d'un acte symptomatique, nous pouvons conclure que c'est aussi sa signification : la churunga est le père en tant que surmoi, en tant que second corps en nous-mêmes. Mais justement, comme le surmoi s'est développé en conséquence des menaces de castration, ce surmoi matérialisé est transmis aux garçons après une castration symbolique ou partielle.

En appelant l'initiation une dramatisation de la formation du surmoi, ou en l'appelant une dramatisation du refoulement, nous disons à peu près la même chose. Mais peut-être sera-t-il utile d'envisager les faits sous ce nouvel angle. Le garçon a vécu avec sa mère chérie et avec son père. Son attitude envers ce dernier est ambivalente, car il représente pour lui la restriction de ses désirs, manifestée de façon non systématique, mais par des moments de colère passagers. A la cérémonie d'initiation la société des adultes se conduit comme une armée puissante qui s'est jusqu'ici contentée de menaces intermittentes envers les forces rebelles, mais qui maintenant, voyant ces forces croître, se décident à faire un effort sérieux pour étouffer la révolte. Un effort *systématique* est donc fait pour dire au garçon ce qu'il ne doit pas faire, c'est-à-dire un effort pour renforcer les forces refoulantes au moment où la puberté montre que sa sexualité doit être prise au sérieux. Une tentative organisée est faite pour faire entrer le refoulement en action par l'enseignement de la doctrine de la réincarnation. Au moment où les garçons vont devenir pères, les vieillards, veillant jalousement sur leurs privilèges, leur disent

qu'ils ne pourront jamais devenir père parce que ce n'est pas eux qui font les enfants, mais les ancêtres, la churunga dans la caverne sacrée, les objets qui sont sous la garde des vieillards. La génération la plus âgée agit donc inconsciemment, ou plutôt elle dramatise sa propre tension, et dans cette dramatisation nous avons une image nette du processus du refoulement. Il commence par la circoncision comme castration symbolique. La phase suivante est le rite du sang. Chaque jour, les initiateurs, les « pères », versent le sang de leurs veines sur le corps du garçon, qui doit être toujours couvert de leur sang. Et, de temps en temps, il doit boire ce sang qu'ils ont versé dans de l'écorce d'arbre. L'explication qu'ils donnent pour ce rite est que le garçon doit avoir un corps fort. Ceci est analogue à la consolation donnée par Kanakana au garçon après la circoncision : « Maintenant, tu es comme je suis ». En buvant le sang des aînés il devient un aîné lui-même : c'est le processus de l'identification. Ceci conduit à la cristallisation d'une nouvelle personnalité dans le moi, le surmoi matérialisé dans les deux churungas (corps et pénis) qu'il reçoit des aînés.

2. *Le Surmoi et l'Instinct de Mort.* — Après nous être occupés du surmoi dans son unité, nous essayerons de résoudre cette unité en ses composantes, en discutant en même temps le sujet difficile de l'instinct de mort.

L'instinct de mort est l'un des piliers sur lesquels nous avons construit la métapsychologie de la psychanalyse. Dans la vie réelle, nous le trouvons qui se manifeste comme une pulsion agressive ou comme un type introverti d'agression amenant une auto-destruction partielle. Freud lui-même interprète le sadisme comme un instinct de mort projeté alors que d'autres préfèrent voir dans le masochisme une agression introvertie. Bien que le matériel anthopologique ne soit probablement pas en général de nature à justifier notre acceptation ou notre refus de l'un de ces points de vue, il y a un trait dans la vie de nos amis centre-australiens qui permet nettement de conclure à l'unité de ces deux pulsions, ou plutôt qu'elles ne sont toutes deux que deux directions prises par la même pulsion.

Une des filles Aranda avait volé un peu de farine d'une autre fille à Hermansburg. Sur quoi chacune se saisit d'une pierre avec laquelle elle se mit à frapper sur la tête de l'autre. Loin d'essayer d'esquiver ou de parer le coup, chacune semblait plutôt jeter sa tête en avant pour recevoir toute la force du choc, frappant dur sur son adversaire quand c'était son tour. Cette forme de combat typiquement australienne montre l'intime

juxtaposition de l'agression et de l'agression introvertie. Mais comme notre but n'est pas métapsychologique et que nous ne faisons qu'essayer de comprendre les indigènes de l'Australie centrale, nous pouvons examiner les tendances destructrices d'un autre point de vue, c'est-à-dire par rapport à la libido, le Moi ou le Surmoi. Nous avons déjà parlé de la pression de l'érotisme objectal avec l'agressivité à propos des coutumes du mariage, et aussi de l'attitude phallique-sadique du Moi. Nous allons maintenant essayer d'examiner la fonction de l'instinct de mort ou pulsion d'agression par rapport au Surmoi.

Nous étions en train de célébrer l'initiation d'un garçons pitchentara. J'avais envoyé Kanakana tirer un kangourou avec mon fusil, et il revint le soir nous disant que Pukutiwara était mort. On ne pouvait en douter, car les cris des femmes proclamaient l'événement : Pukutiwara était mort. Il avait été quelque temps malade, et quoique les sorciers de la tribu nambutji eussent sucé son nez pour en tirer de l'herbe à porc-épic de la façon la plus orthodoxe, on ne pouvait le guérir. Les « tamu » (grands-pères paternels) et les « watjira » (cousins germains) du mort creusaient la fosse dans laquelle les mêmes parents le déposeront le plus vite possible. Quand j'arrive sur la scène, il est étendu sur les genoux de sa veuve Tankai, sur le côté, comme s'il dormait. Elle lui couvre la bouche de sa main tandis que ses enfants et les autres proches posent leurs mains sur son ventre. Mais peut-être un seul le pleure-t-il vraiment : son jeune fils Aldinga, qui ne voulait jamais lâcher la main de son père et jouait dans le sable pendant qu'il me racontait les histoires des ancêtres. Quelques traits des autres cérémonies des tribus arandas et luritjas sont absents dans ce cas. Tout ce que nous voyons pour l'instant est que les femmes se couvrent de chaux et que les cris se répètent quelques jours au lever et au coucher du soleil. Puis on brûle les possessions du mort, on démolit les huttes et on les rebâtit de l'autre côté du Palmer.

Mais cette fuite de la scène de la mort qui correspond à une fuite intérieure, à un retrait d'une charge préconsciente de l'ensemble du contenu inconscient, n'arrange les choses que pour un temps. Bientôt commence un autre type de rites, et c'est cette alternance d'auto-destruction et d'agression projetée qui caractérise vraiment l'état de la société centre-australienne après la mort. Ils se font des plaies et tuent d'autres hommes pour le mort. Comme ceci n'est pas la coutume des Pitchantaras et que les Arandas sont maintenant en décadence et pour la plupart chrétiens, je citerai la description de Spencer et Gillen pour montrer ce qui se passait après la mort à une époque antérieure.

Les gendres du mort, c'est-à-dire le vrai gendre et tous les hommes de sa classe de mariage se font remarquer par leur absence. Ils ne doivent jamais mentionner le nom du mort et ils doivent se faire une entaille sur l'épaule. Si un gendre ne se fait pas une entaille convenable, un autre beau-père le punira en donnant sa femme à un autre homme pour apaiser l'esprit du beau-père mort (1). Ceci s'appelle « alula urparalama » (se défaire du sang, c'est-à-dire du chagrin). L'enterrement est généralement suivi d'une autre cérémonie qui termine le deuil, et où on fait montre encore une fois d'un grand chagrin. « Sur le chemin de la tombe, la mère se laissait souvent tomber lourdement par terre et tentait de se couper la tête avec un instrument à creuser. Chaque fois, elle était relevée par deux femmes qui étaient là pour l'empêcher de se faire trop mal, mais quand on atteignit la tombe, son corps n'était qu'une masse de blessures. Elle se jeta sur la tombe, labourant la terre de ses mains, tandis que les autres femmes dansaient littéralement sur elle. » Une seconde description se rapporte à la mort d'une femme, et c'est alors que les femmes sentent le besoin d'auto-punition : « Les femmes sont peu à peu prises d'une véritable frénésie et semblent ne plus prêter aucune attention à la façon dont elles se coupent. » (2). Une chose semble claire, c'est qu'il doit y avoir un rapport intime entre la tendance à l'auto-punition et le chagrin qui s'exprime dans le rite du deuil. On pourrait dire que la position du beau-fils est ambivalente car d'un côté il est triste de la perte d'un protecteur aimé et respecté, et de l'autre il est heureux d'être débarrassé d'un homme que dans son inconscient il doit considérer comme son plus grand rival dans ses rapports avec sa femme. Il est si heureux que le surmoi trouve qu'il est temps d'intervenir et de le punir pour le succès de ses désirs de révolte. Car n'oublions pas que le beau-père est l'homme qui l'a circoncis et à qui il fournit constamment les meilleures pièces de la chasse. Si ceci est correct, nous devons pouvoir montrer :

a) les fonctions du surmoi par rapport au beau-père ;

b) le beau-père en tant qu'objet aimé, c'est-à-dire comme sublimation du complexe d'Œdipe négatif (homosexualité) ;

c) la raison de l'auto-punition dans la tendance œdipienne positive, c'est-à-dire le gendre et le beau-père comme rivaux sexuels.

Continuons notre récit en gardant ces trois desiderata présents à l'esprit. La mort de Pukutiwara comme de tout homme est due à la sor-

(1) Spencer et Gillen, *The Arunta*, II, 433.
(2) Spencer et Gillen, *op. cit.*, II, 441.

cellerie, c'est-à-dire à la haine d'autres hommes, et ceux-ci peuvent toujours être trouvés dans une des autres tribus. Une fois s'être entendus sur la tribu et sur l'individu en question, on peut se venger de deux façons : par une « *tuenka* » (expédition militaire), ou par un leltja (vengeur solitaire). Dans la tribu Mularatara, le départ de l'expédition est considéré comme une cérémonie du totem du serpent ou plutôt comme une répétition de ce que les ancêtres du serpent firent à une époque mythologique. Ceux-ci vivaient à Uluru où le territoire de la tribu matuntara se termine, et où commence celui des Mularatara. Ce qu'on fit alors et que les hommes font aujourd'hui est raconté dans le chant sacré qui accompagne le rite. En voici une traduction libre :

« Au départ, nous nous réunissons, nous courons ensemble. Nous barbouillons nos poitrines de charbon, nous nous réunissons, nous partons, ô la lance ! La lance va et frappe l'ennemi comme un serpent ! Percez le pénis avec un bâton sur le trou de la subincision ! Le sang gicle du pénis ! »

Ils commencent à chanter ce chant en présence des femmes qui répondent à distance. Deux ou plusieurs hommes dansent autour d'une lance en faisant des mouvements de coït très nets, et d'ailleurs cette partie de la cérémonie s'appelle : avoir des rapports avec la lance. Quand on parle du serpent, les femmes doivent se coucher et se cacher la tête (« *pupany* »), car maintenant vient le percement du pénis et le giclement du sang, partie de la cérémonie qu'aucune femme ne doit jamais voir. Spencer et Gillen décrivent le giclement du sang du pénis comme une partie de la même cérémonie aranda. « Tous les hommes étant debout, ils ouvrirent les veines de leurs verges au moyen de bâtons pointus, et se tenant face à face pour permettre au sang de gicler sur les cuisses les uns des autres (1). Ensuite, ils courent en arrière de façon à rendre visible leur trou de subincision et ceci est la partie du rite qui est la plus spécialement taboue aux femmes. Ceci se comprend, car le rite est le « *ngalunga* », le noyau même de l'ensemble du cérémonial centro-australien. Dans les deux cas, l'intention avouée est de renforcer le lien d'amitié évidemment basé sur une libido homosexuelle sublimée. C'est un trait particulier de cette guerre post-mortem qu'elle commence toujours par une sorte de masturbation. Ainsi, les Arandas mettent tous ensemble leurs mains au trou de la subincision qu'ils frottent pour s'exciter avant le départ. Un objet important associé à cette vendetta est le *Kuru-urkna*

(1) Spencer et Gillen, II, 448.

(essence spirituelle), ceinture faite des cheveux du mort, par la vertu de laquelle le chef de l'expédition vengeresse assure celle-ci de la protection du mort. Pendant qu'il la presse sur l'estomac de ses hommes, il s'agenouille successivement devant chacun, et chacun le masturbe (sans aller jusqu'à l'éjaculation) (1). Les Yumu appellent cela « *manjunuma* ». L'oncle du mort coupe ses cheveux, son frère met la corde dans sa bouche et en touche le nombril de chaque homme pour arrêter un chagrin excessif. Ils croient aussi que le manjunuma les rend invincibles et qu'ils sont sûrs de tuer le coupable.

La fonction générale de la *kururkua* ressemble beaucoup à celle de la churunga : toutes deux sont des objets sacrés qu'aucune femme ne peut voir, représentant un lien de bon vouloir entre les hommes, et sont en rapport avec certaines obligations morales. Elles sont toutes deux quelque chose qui correspond au drapeau d'une nation, quelque chose pour laquelle on se bat. Tandis que la kururkua est la preuve de l'identification avec le mort, elle semble être aussi, dans un certain sens, identique au coupable car lorsque la kururkua est mise en pièces la victime de l'expédition meurt. Un autre trait remarquable de cette expédition est que les vengeurs représentent ou dramatisent la mort de leur victime avec l'un de leurs propres hommes auquel on donne le nom de l'homme qu'ils veulent tuer (2). Le chef de l'expédition se sert d'un lanceur de javelot sur lequel toute la scène est représentée, et les marques usuelles de la churunga sont interprétées comme les vengeurs assis autour de leur victime morte.

Il est donc évident que tuer un ennemi est un substitut pour une forme d'auto-punition et que le soi-disant coupable n'est que le bouc émissaire pour le meurtrier. L'ensemble des faits montre avec une clarté remarquable les traits que je considère caractéristiques de ces tribus. Si nous substituons le père au beau-père, nous voyons comment un surmoi vindicatif et agressif se forme, et ce qu'il s'ensuit. Le père est mort et les fils l'ont introjecté. Chez les Aranda du Sud, le corps est ouvert aussitôt après la mort, et les pères mangent la graisse du rein pour leur donner plus de force. Mais quelle sorte d'homme était donc le père ? En prenant l'indigène tel que nous le connaissons, on ne peut pas l'appeler un père sévère. Il est facile à vivre, a un bon naturel, mais il a aussi des explosions de colère soudaines. Pour ce que le fils (le gendre) voulait faire incon-

(1) Spencer et Gillen, II, 447.
(2) Spencer et Gillen, II, 449.

sciemment, il l'aurait certainement blessé ou même tué. Or il est d'usage avant le départ pour les expéditions que le fils (le gendre) ait des rapports sexuels avec la femme du mort, un substitut de la mère (belle-mère) qui en tout autre temps serait particulièrement taboue. Si les gendres ne se pressent pas assez d'exécuter leur vengeance, les femmes se mêleront à l'affaire en s'offrant aux garçons, et cette offre, qui ne peut pas être refusée, les force à ne plus remettre au lendemain. En d'autres termes, l'auto-punition aura comme cause d'avoir tué le père et d'avoir eu des rapports avec la mère. Après avoir fait cela, le fils écarte le danger dont le menace le surmoi en tuant quelqu'un d'autre. Ce que j'appelle *typiquement australien, c'est la non-modification du moi.* Il apaise le surmoi de son enfance ravivé par la formation de symptômes (se couper) et par la projection (tuer quelqu'un d'autre).

La sévérité ou plutôt l'agressivité du surmoi n'est pas due à une agressivité spéciale de la part du père, mais c'est bien ce trait spécifique parmi tous les autres de sa personnalité qui mène à la formation d'un surmoi. La première formule latente serait : « Ce n'est pas vrai que j'ai tué le père pour coïter la mère. Ce que je désire est le coït du père » (onanisme collectif des hommes, coït rituel avec la lance). La masturbation renforce le lien entre les hommes ; le surmoi est formé quand l'agressivité du père introjecté est libidinisée d'une façon homosexuelle passive. La seconde formule serait : « Ce n'est pas vrai que j'ai tué le père, c'est lui qui me tue » (blessures que l'homme inflige) « et je tue un autre homme qui a tué le père » (mais que l'homme identifie au père et à lui-même). La fusion des pulsions de vie et de mort est évidente dans la série tout entière, mais il semble que ce ne soit pas l'instinct de mort qui conduise l'instinct de vie vers ses buts lointains, mais plutôt le processus de libidinisation qui dévie les tendances auto-destructrices et les projette par-delà les frontières de la tribu.

3) *Le développement du caractère et la formation des symptômes.* — Nous avons déjà parlé du caractère par rapport au ça, au moi, et au surmoi. Mais je crois que les rapports compliqués de la structure psychique nous fondent à reprendre la question d'un nouveau point de vue. Ce que nous avons dit de la base phallique, narcissique et destructive du développement du moi peut être exposé d'une autre façon. Par un caractère primitif nous entendons un caractère basé en grande partie sur des pulsions du ça déviées, mais non inverties. Il est naturel pour l'animal de manger ce qu'il trouve et nos amis de l'âge de pierre n'ont dépassé ce stage que de peu dans leurs méthodes de chasse. Ils n'ont pas découvert

le procédé, hautement intégré psychologiquement, de produire de la nourriture pour la consommer ultérieurement. Ils ont transformé (sublimé) une partie de leur agressivité sexuelle en tendance à tuer et mettre en pièces l'animal, comme le montrent leurs contes populaires. Car le caractère érotique de ces histoires (« *malpakara* ») est prouvé par le fait que les Australiens sont de très piètres chasseurs ; ils n'ont pas déplacé la libido du ça sur l'activité du moi. Leur narcissisme n'est certes pas du type morbide : ils sont simplement heureux et contents d'eux, mais pas du tout susceptibles.

Je n'ai pas l'intention de faire croire qu'ils n'ont pas de formations réactionnelles. La scène primitive provoquera toujours la rage, le désir de châtrer le père et l'angoisse de castration, et il n'y a donc pas d'êtres humains dépourvus de honte. Mais le territoire de leur personnalité que couvre ce type de réaction est bien plus petit que chez le civilisé. Personne n'a honte d'aller nu, mais les femmes prennent soin de marcher et de s'asseoir de façon à couvrir le vagin. Les hommes laissent souvent le pénis découvert, mais ils ont honte d'avoir une érection en public et c'est pourquoi « grande verge » est un terme d'opprobre. Cependant les choses s'arrêtent là. Nous ne trouvons pas des gens honteux du succès à cause de sa signification sexuelle cachée, pas de caractères basés sur la castration ou le masochisme qui ne peuvent réussir parce que leur surmoi trop puissant leur fait rechercher la défaite. Tandis qu'un tel caractère dans le sens d'Alexander (1) est quelqu'un qui endure de vraies pertes dans la vie, les Australiens ont simplement la même tendance enclose dans leurs tabous et leurs règles pour la répartition de la nourriture. Mais l'angoisse de castration est apaisée par un symptôme et il n'y a pas de modification du moi. Un autre grand groupe de formations des caractères réactionnels, celles du type anal, sont également remarquables par leur absence. Quant à l'aspect distributif particulier de cette société, nous pouvons le regarder comme déterminé à la fois par un trait direct et par un trait réactionnel du caractère. Aucun animal ne se retiendra de toucher à sa nourriture pour la partager avec les autres, et nous avons vu qu'il y a des règles définies de distribution de la nourriture dans cette société. Or qui dit règles dit surmoi, et qui dit surmoi dit angoisse de castration. D'autre part, il est évident que ces dons continuels sont aussi basés sur des facteurs libidinaux, dont l'un d'eux est probablement l'identification à la

(1) Cf. A. Balint : « Der Familienvater ». *Imago*, XII.

mère (1). Un autre est la structure primitive du moi, dans laquelle la fonction des sphincters n'a encore atteint qu'une importance médiocre, et qui ignore à peu près la rétention. En d'autres termes, comme nous l'avons dit plus haut, nous avons affaire à un développement du caractère de type uréthral et expulsif. En ce qui concerne la propriété, il est spécialement important que le seul objet dont la perte est vraiment ressentie soit la churunga, et cette charge phallique du milieu va bien avec ce que j'ai appelé un développement de caractère uréthral. Peut-être pourrions-nous aussi distinguer les dons faits suivant des règles de la tendance distributive générale de ces caractères. Dans le premier cas, la formation réactionnelle ou l'influence du surmoi prévaut ; dans le second, surtout en ce qui concerne la propriété en tant que distincte de la nourriture, nous trouvons une vraie tendance expulsive, un retrait de la libido de l'objet. Ces hommes s'aiment eux-mêmes et non les objets ou le milieu, et s'ils aiment ce dernier, la charge libidinale est d'une nature flottante et instable. Ils sont naturellement nomades, et leur libido changeante demande un paysage changeant.

Nous reviendrons encore une fois à *la situation de l'enfant gisant sous sa mère* pour montrer que ceci peut être appelé le *symptôme spécifique* de la psychologie centre-australienne. Que peut-il en effet s'être produit ? Le moi peut avoir répondu à cette situation de danger prématurée en introjectant la mère et en produisant un caractère féminin (2). Au lieu de cela, il montre une masculinité marquée et même exagérée, qui se manifeste par des violences envers les femmes et le développement d'une société exclusivement masculine. Où se trouve une churunga, nulle femme ne doit se trouver. D'où nous devons conclure que c'est là le but de la churunga. Mais pourquoi un tel désir d'exclure les femmes ? « Le vagin est brûlant, c'est du feu, dit Kanakana, et chaque fois que le pénis y entre, il meurt. »

Jetons encore un coup d'œil sur cette churunga : nous voyons ce symbole phallique couvert de cercles concentriques. Mais ce cercle est la marque *apmoara,* le symbole de la matrice. Nous dirons donc que les Aranda sont un peuple qui portent constamment un pénis et le couvrent d'une matrice ou de symboles vaginaux. Voilà ce qu'est la charunga,

(1) ALEXANDER : « Castration complex und Charakter ». *Zeitschrift*, VIII.

(2) Ceci s'est d'ailleurs produit jusqu'à un certain point (générosité féminine, érotisation du corps dans le rituel). Cf. HARNIK : « Schicktale des Narzismus ». *Zeitschrift*, IX.

symbole de la femme tenue à distance. Dans sa signification autogénétique, elle montre le point de départ de la vie Aranda, le pénis du garçon couvert par le vagin maternel. Comme tous les symptômes, celui-ci a une double origine. Du côté du moi et du surmoi, il signifie un refoulement de la satisfaction originelle : on ne veut plus des femmes, les hommes se satisferont sans elles. Du côté du ça et de la libido, il signifie une répétition de la situation primitive, la churunga couverte des marques *tmara* étant le pénis du garçon dans le vagin de la mère. C'est comme si les hommes disaient aux garçons : nous sommes tous pareils maintenant, nous avons tous un complexe d'Œdipe et nous le sublimons de la même façon : par la charunga.

En transformant leur pénis en vagin (par la subincision), les Australiens centraux nous montrent l'essence même du rituel : chaque génération de garçons doit subir la castration, c'est-à-dire la transformation en femmes, avant que leurs aînés leur permettent d'être des hommes. La coutume Nambucsi du garçon-femme où l'opérateur se sert du jeune garçon comme sa femme et lui donne ensuite sa propre fille montre le sens du rituel. Le trou de la subincision et le rituel du sang qui gicle sont certainement des symptômes très surdéterminés de la zone de culture centre-australienne. Le garçon voit les hommes courir à reculons avec le sang giclant du pénis et les hommes appellent ce rite : « Nous deux sommes amis ». Que montrent-ils au garçon ? Un coït symbolique en l'absence de la femme avec le sang comme substitut du sperme. Et pourquoi ceci les rendra-t-ils amis ? Parce que l'hostilité latente est basée sur l'attitude des hommes qui ne veulent pas laisser leur fils être témoin de la scène primitive, c'est-à-dire y participer. « Nous serons amis maintenant que nous vous montrons ce que vous voulez », mais avec des modifications dues au surmoi, avec l'absence des femmes, et avec la blessure de castration (sang) au lieu du coït (sperme).

Cet accent sur la quantité plutôt que sur la qualité, l'importance de verser une grande quantité de fluide, montre l'influence de l'organisation libidinale uréthrale de l'enfant qui croit que dans la scène primitive le père urine dans la mère : « Nous serons amis maintenant et jouerons à qui peut uriner le plus loin. Le jeu rapporté dans mon article sur la vie sexuelle et en rapport avec le rite totémique rentre dans cette interprétation, car ils s'urinent dans les mains les uns des autres et se couvrent le visage de l'urine des autres. Un autre fait significatif est que dans les chants sacrés le sang du pénis est appelé lait, tout comme Depitarinja

égalait dans ses jeux l'urine, le lait et le sperme. « Nous pouvons aussi faire ce que fait la mère, car nous donnons du lait de notre pénis. » De plus, si l'on considère que dans les tabous de nourriture il y a un parallélisme entre les hommes qui saignent par le trou de la subincision et les femmes qui saignent par le vagin, il semble que les hommes jouent aussi le rôle de femmes menstruant, augmentant par là l'angoisse de castration de la jeune génération (1).

Nous pouvons, en général, résumer cette situation de la façon suivante. Les pères ont ajouté un vagin à leur verge, et offrent aux garçons un père vaginal comme sauvegarde contre la mère phallique de leur enfance, et comme substitut pour elle. Ils paient le prix d'une formation de symptômes surabondants, mais échappent au danger d'une transformation de caractère. Ou, plus précisément, il y a dans cette civilisation *une formation de symptômes beaucoup plus socialisée et une transformation de caractère beaucoup moindre que dans les autres.* Cependant, nous trouvons une formation de vrai caractère réactif qui est évidemment basé sur la situation traumatique initiale. Dans la situation originale, nous trouvons une grande proximité de la mère et une forte fixation émotionnelle. Ce qu'ils semblent vouloir montrer dans le rituel c'est qu'ils veulent tenir la femme à distance, se séparer de la mère. Et dans la coutume du « *mbanja* » et l'attitude plus ou moins sadique des hommes nous avons la négation des liens les plus forts de l'enfance. Pourtant, nous devons, là encore, faire une distinction, ce sadisme n'étant qu'en partie une formation réactionnelle, car il est aussi une continuation directe d'une activité du ça, le pénis pénétrant dans le vagin, donc de la masculinité primitive.

Avec un surmoi basé surtout sur des tendances phalliques déviées, avec un moi phallique et agressif, et un minimum de formations réactionnelles dans l'évolution de son caractère, l'Aranda est un homme heureux. Quand j'ai demandé quelle était la sanction pour faire des choses défendues par le rituel, on me répondit que c'était « *mokunpa* » (très sacré ou tabou). Puis j'appris que mokunpa signifie parler avec colère, ce qui fait que l'idée est que les vieillards seraient en colère et pourraient tuer l'offenseur par la magie ou la violence. Enfin, on m'apprit qu'on obéissait aux lois non par désir intrinsèque de leur obéir, ou à cause des esprits (ce qui reviendrait au même), mais parce qu'ils avaient peur des vieillards (et d'ailleurs le fait qu'ils pourraient tuer par la magie sinon

(1) Ou, dans une couche plus profonde, augmentant l'attirance sexuelle (cf. les articles de DALEZ sur ce sujet).

par la violence indique le commencement de l'introjection). Voyez encore les règles concernant le coït : Pindupi et Yumu me racontent qu'aucun garçon ne doit avoir de rapports avant son initiation et son mariage. Mais qu'arriverait-il s'il transgressait la règle ? Les vieillards le tueraient. Le tueraient vraiment ? Eh bien ! s'il ne s'était pas obstiné dans son crime, ils se contenteraient de lui donner un coup de lance dans la jambe. Mais quand j'en arrivai aux faits réels, il apparut que tous avaient eu des rapports toute leur vie. Ils avaient simplement couru le risque, et c'est là le secret de leur bonheur. Ils ont certes un surmoi, mais assez faible, et le danger intrapsychique est le moindre de ceux qui les menacent. Les tortures que le surmoi inflige au moi dans la névrose, ce sont les vieillards qui les infligent dans l'initiation, et elles ne sont pas introjectées. Ce sont des hommes qui obtiennent ce qu'ils désirent, ou plutôt, comme ceci n'est pas possible aux humains, ils obtiennent un substitut aussi peu éloigné que possible de l'original. Nous qui les avons suivis du berceau à la tombe, nous pouvons dire : Ils ne sont pas mauvais parce qu'ils n'essayent pas d'être bons.

Quand les missionnaires luthériens commencèrent à prêcher la doctrine du péché originel et à dire à ces descendants d'un peuple de rêve qu'ils étaient tous des êtres mauvais et pleins de péché, ils leur répondirent indignés : « *Aranda inkaraka mara* (les Arandas sont tous bons) ». Et nous sommes de tout cœur en cela d'accord avec nos amis les *tmara Aranda.*

“ Le Scarabée d'Or ”[1] d'Edgar Poe

Par Marie BONAPARTE (2)

En l'automne de 1827, Edgar Poe, alors âgé de dix-huit ans, quittant le Fort Indépendance, situé à l'entrée du port de Boston, s'était embarqué avec la Batterie H, du 1er régiment d'artillerie des Etats-Unis d'Amérique, pour la Caroline du Sud. Après avoir, tel Pym, laissé dans les brouillards du Nord les rivages de Nantucket et fait voile vers le plein Sud, il avait, quelques semaines plus tard, abordé aux rives plates de l'île de Sullivan, en face de Charleston. Là, une année durant, les murailles du Fort Moultrie abritaient son repos, son sommeil. Le service du fort, peu astreignant, permettait au jeune soldat les randonnées, les rêveries sur les grèves et aux taillis de l'île chaude et parfumée. Là, pendant qu'il montait la garde aux étoiles, Edgar Poe avait composé les strophes astrales d'*Al Aaraaf*. C'est dans ce même cadre que, quinze ans plus tard, il devait situer l'intrigue de son *Scarabée d'or*.

Quand Poe écrivit, en 1842, à Philadelphie, le *Scarabée d'or*, il était en train de perdre sa situation d'éditeur du *Graham's* (3). La misère frappait à sa porte ; la santé de sa femme Virginia, qui venait d'avoir en janvier sa première hémoptysie, était plus précaire que jamais. Poe buvait par accès, mais contre le danger grandissant que courait sa raison il avait déjà commencé à s'ériger en « raisonneur infaillible », en déchiffreur infaillible de cryptogrammes, défiant victorieusement l'univers. Et lui, qui n'arrivait pas à gagner d'argent, qui restait inapte à conjurer la misère assiégeant son foyer, rêvait du moins le fantasme de richesse, tout ruisselant d'or et de pierreries, du *Scarabée d'or*.

Tels semblent avoir été les éléments biographiques adolescents et adultes, actuels, de l'inspiration de ce conte. Des plus anciens, des infantiles, nous ne parlerons que plus tard.

Le *Scarabée d'or* a pour théâtre la Caroline du Sud et l'île de Sullivan. William Legrand, descendant d'une ancienne famille de

(1) *The Gold bug* (Prize Story of the *Philadelphia Dollar Newspaper*, 21-28 juin 1843, 1845).

(2) Fragment du livre du même auteur sur Edgar Poe, à paraître chez Denoël et Steele, Paris.

(3) *Graham's Lady's and Gentleman's Magazine*.

huguenots, avait été autrefois riche (comme Edgar chez les Allan) (1). Mais une série de malheurs, sur lesquels Poe ne nous donne aucun détail, l'a réduit à la misère. « Pour éviter l'humiliation de ses désastres », il a quitté la Nouvelle-Orléans, ville de ses aïeux (comme Poe avait quitté Richmond), et a établi sa demeure dans l'île de Sullivan. Suit la description de l'île (2) :

« Cette île est des plus singulières. Elle n'est guère composée que de sable de mer et a environ trois milles de long. En largeur, elle n'a jamais plus d'un quart de mille. Elle est séparée du continent par une crique à peine visible, qui filtre à travers une masse de roseaux et de vase, rendez-vous habituel des poules d'eau. La végétation, comme on peut le supposer, est pauvre, ou, pour ainsi dire, naine. On n'y trouve pas d'arbres d'une certaine dimension. Vers l'extrémité occidentale, à l'endroit où s'élève le Fort Moultrie et quelques misérables bâtisses de bois habitées pendant l'été par les gens qui fuient les poussières et les fièvres de Charleston, on rencontre, il est vrai, le palmier nain sétigère ; mais toute l'île, à l'exception de ce point occidental et d'un espace triste et blanchâtre qui borde la mer, est couverte d'épaisses broussailles de myrte odoriférant, si estimé par les horticulteurs anglais. L'arbuste y monte souvent à une hauteur de quinze ou vingt pieds ; il y forme un taillis presque impénétrable et charge l'atmosphère de ses parfums.

» Au plus profond de ces taillis, non loin de l'extrémité orientale de l'île, c'est-à-dire de la plus éloignée, Legrand s'était bâti lui-même une petite hutte, qu'il occupait quand, pour la première fois et par hasard, je fis sa connaissance. Cette connaissance mûrit bien vite en amitié... Je vis qu'il avait reçu une forte éducation, heureusement servie par des facultés spirituelles peu communes, mais qu'il était infecté de misanthropie et sujet à de malheureuses alternatives d'enthousiasme et de mélancolie. » A l'instar de Poe, Legrand, supérieurement doué, est ainsi nanti d'une constitution cyclothymique. « Bien qu'il eût chez lui beaucoup de livres, il s'en servait rarement. Ses principaux amusements consistaient à chasser et à pêcher, ou à flâner sur la plage à travers les myrtes, en quête de coquillages et

(1) Le lendemain de la mort de sa mère Elizabeth Poe, née Arnold, Edgar Poe avait été adopté par John Allan et sa femme Frances ; il avait à ce moment près de trois ans.

(2) Toutes nos citations sont empruntées à la traduction de Baudelaire de 1856.

d'échantillons entomologiques. » Ainsi avait dû souvent flâner le jeune artilleur du Fort Moultrie, en quête de ces grands scarabées d'or que produit de fait le climat sub-tropical de l'île de Sullivan (1). Et comme le petit Edgar, autrefois, du temps de la Virginie et des Allan, avait dû souvent être accompagné à la promenade par un vieil esclave noir, *Dab*, ou un autre, Legrand, dans ses excursions, « était ordinairement accompagné par un vieux nègre nommé Jupiter », auquel Poe prête d'ailleurs le parler nègre non de la Caroline mais de la Virginie (2). « Jupiter, qui avait été affranchi avant les revers de la famille, mais qu'on n'avait pu décider, ni par menaces, ni par promesses, à abandonner son jeune *massa Will* », considérait de son droit de le suivre partout. Les parents de Legrand ont peut-être encouragé Jupiter dans son obstination, jugeant que leur fils avait la tête un peu dérangée. C'est cependant ce même Legrand qui, malgré cette opinion défavorable de ses parents, va plus loin nous étonner, nous éblouir et réussir « à conquérir la fortune » par la puissance de sa raison, de ses facultés d'analyse. De même Edgar Poe, génial poète, conteur, critique, rédacteur en chef de magazines et déchiffreur de cryptogrammes, malgré les jugements implacables de John Allan sur lui autrefois et sa persistante pauvreté, s'imaginait capable de réussir à conquérir la fortune, grâce à la force unique de son esprit ! L'occasion seule, devait-il penser, lui avait jusque-là manqué, cette occasion qui va s'offrir à Legrand sous la forme de sa trouvaille fortuite d'un scarabée d'or.

Ainsi Legrand, c'est à nouveau un avatar de Poe lui-même, avec ses aspirations, son orgueil. Mais, au lieu de n'être, comme Usher, qu'un Poe amant des cadavres, il est, tel ses aînés, Dupin, le policier, dont nous parlerons plus loin, ou Pym l'explorateur, un Poe rongé par la curiosité des mystères, et qui cherche et qui trouve leur clef. Nous avons vu quel mystère sondait Pym, nous verrons quelles énigmes résout Dupin. Ici c'est le problème proposé à Legrand qui va nous occuper.

« Sous la latitude de l'île de Sullivan, — poursuit le narrateur du *Scarabée d'or*, — les hivers sont rarement rigoureux, et c'est un événement quand, au déclin de l'année, le feu devient indispensable. Cependant, vers le milieu d'octobre 18..., il y eut une journée d'un

(1) D'après Hervey Allen, *Israfel*, pp. 214 et suivantes : *Poe's Gold Bug Synthesis*.
(2) *Israfel*, p. 214.

froid remarquable. » Ce jour-là, l'ami vient frapper à la porte de Legrand. Il n'y a personne ; il entre. « Un beau feu flambait dans le foyer... je traînai un fauteuil auprès des bûches pétillantes, et j'attendis patiemment l'arrivée de mes hôtes. »

Ceux-ci rentrent « peu après la tombée de la nuit ». Jupiter prépare le souper. « Legrand était dans une de ses *crises* d'enthousiasme... il avait chassé et attrapé, avec l'assistance de Jupiter, un scarabée qu'il croyait tout à fait nouveau... » L'ayant prêté au lieutenant G..., du fort, sur le chemin du retour, il ne pourra le faire admirer à son ami que le lendemain matin.

Mais Legrand nous décrit ainsi sa trouvaille : « Il est d'une brillante couleur d'or, — gros à peu près comme une grosse noix, — avec deux taches d'un noir de jais à une extrémité du dos, et une troisième, un peu allongée, à l'autre. Les antennes sont...

» — Il n'y a pas du tout d'étain sur lui », interrompt alors le nègre, trompé par la ressemblance du mot antennes avec étain (*tin* en anglais) — « le scarabée est un scarabée d'or, d'or massif, d'un bout à l'autre, dedans et partout, excepté les ailes ; — je n'ai jamais vu de ma vie un scarabée à moitié aussi lourd. »

Et à présent, en attendant de le montrer le lendemain à son ami, Legrand veut le lui dessiner. Mais il ne trouve pas de papier dans son bureau et est réduit à tirer de la poche de son gilet quelque chose qui fait l'effet d'un morceau de papier écolier très sale. Il y dessine le scarabée. Pendant ce temps, l'ami a gardé sa place auprès du feu, et lorsque Legrand a achevé son dessin, il le lui passe là. A ce moment, le terre-neuve de Legrand entre, se précipite sur l'ami de la maison, qui doit attendre que cet orage de caresses soit passé pour pouvoir contempler le dessin.

Mais, sur le papier, il ne voit alors tracée qu'une tête de mort. Une discussion assez vive s'engage avec Legrand, qui se pique d'être bon dessinateur et d'avoir indiqué les antennes, — que l'ami ne parvient pas à voir. Legrand reprend enfin « son papier d'un air maussade, et il était au moment de le froisser, sans doute pour le jeter dans le feu, quand son regard étant tombé par hasard sur le dessin, toute son attention y parut enchaînée... Enfin, il tira de la poche de son habit un portefeuille, y serra soigneusement le papier, et déposa le tout dans un pupître qu'il ferma à clef. » D'enthousiaste, il est devenu rêveur, et son ami, par discrétion, prend congé de lui.

Un mois environ après cette aventure, l'ami, qui habite Charleston, voit arriver chez lui Jupiter. Le vieux nègre est abattu, inquiet de la santé de son maître, qui, bien qu'il dise n'avoir absolument rien, « s'en va... deçà et delà, tout pensif, les regards sur son chemin, la tête basse, les épaules voûtées, et pâle comme une oie... et... fait... toujours, et toujours, des chiffres ». L'autre jour, il lui a échappé avant le lever du soleil, et a décampé pour la journée entière. Jupiter méditait de lui donner le bâton à son retour, mais il a eu pitié. Car il est sûr que *massa Will* a été mordu quelque part à la tête par ce scarabée d'or. « Pourquoi donc rêve-t-il toujours d'or, si ce n'est parce qu'il a été mordu par le scarabée d'or ? » Car, en dormant, Jupiter l'a entendu, il parle d'or. Et, sur ce, Jupiter tend à l'ami une missive de Legrand où celui-ci le prie de revenir avec Jupiter. « *Venez, venez,* — écrit-il. — Je désire vous voir ce soir, pour affaire grave. Je vous assure que c'est de *la plus haute* importance. »

L'ami, sans tarder, suit Jupiter.

En arrivant au quai, l'ami remarque avec surprise une faux et trois bêches, toutes également neuves, qui gisent au fond du bateau où ils vont s'embarquer. Vers trois heures de l'après-midi, il arrive chez Legrand dont le visage est « d'une pâleur spectrale » et les yeux brillent « d'un éclat surnaturel ». Il lui demande s'il est malade, et si le lieutenant lui a rendu son scarabée.

« Oh, oui ! » — réplique Legrand ; et il ajoute : « Savez-vous bien que Jupiter a tout à fait raison à son égard ?... En supposant que c'est un scarabée d'or véritable... Ce scarabée est destiné à faire ma fortune... à me réintégrer dans mes possessions de famille... Puisque la Fortune a jugé bon de me l'octroyer, je n'ai qu'à en user convenablement, et j'arriverai jusqu'à l'or dont il est l'indice. » L'ami pense que Legrand a perdu la raison.

Là-dessus, Jupiter s'y étant refusé, Legrand va chercher lui-même le scarabée. L'ami l'examine, Legrand déclare d'un ton magnifique : « Je vous ai envoyé chercher pour vous demander conseil et assistance dans l'accomplissement des vues de la Destinée et du scarabée... » L'ami conseille alors à Legrand de se mettre au lit. Mais Legrand assure qu'il se porte bien, malgré son excitation, et déclare à son ami que le seul service qu'il puisse lui rendre est de l'accompagner dans une expédition pour laquelle il est sur le point de partir dans les collines, sur le continent, avec Jupiter. « Nous avons

besoin de l'aide d'une personne en qui nous puissions absolument nous fier. Vous êtes cette personne unique. Que notre entreprise échoue ou réussisse, l'excitation que vous voyez en moi maintenant sera également apaisée. » Legrand déclarant que l'expédition est en rapport avec le scarabée, l'ami, qui de plus en plus le croit fou, regimbe. Mais il finit par consentir à l'accompagner, sur la promesse qu'ils seront de retour le lendemain au lever du soleil.

« J'accompagnai mon ami, le cœur gros. A quatre heures, nous nous mîmes en route, Legrand, Jupiter, le chien et moi. Jupiter prit la faux et les bêches... j'avais, pour ma part, la charge de deux lanternes sourdes ; quant à Legrand, il s'était contenté du scarabée, qu'il portait attaché au bout d'un morceau de ficelle, et qu'il faisait tourner autour de lui, tout en marchant, avec des airs de magicien. » La petite troupe traverse la crique à la pointe de l'île, grimpe sur les terrains montueux de la rive continentale opposée, « à travers un pays horriblement sauvage et désolé » (qui rappelle davantage les Ragged Mountains virginiennes que les rives plates de la Caroline), et « le soleil était au moment de se coucher quand nous entrâmes dans une région infiniment plus sinistre que tout ce que nous avions vu jusqu'alors. C'était une espèce de plateau près du sommet d'une montagne affreusement escarpée, couverte de bois de la base au sommet, et semée d'énormes blocs de pierre... De profondes ravines irradiaient dans diverses directions et donnaient à la scène un caractère de solennité plus lugubre. » Jupiter, sur les ordres de Legrand, déblaie le terrain de ses ronces à l'aide de la faux ; ils gagnent ainsi le pied d'un tulipier gigantesque, dans lequel Legrand demande à Jupiter de grimper. Jupiter consent, et commence à escalader le tronc et les branches, chargé du scarabée au bout de sa ficelle, que Legrand l'a contraint à emporter.

D'en bas, Legrand dirige l'ascension du nègre. Quand ce dernier est parvenu à « la septième branche », son maître lui commande de s'avancer sur cette branche le plus loin possible. Bien qu'elle soit « morte presque dans toute sa longueur » le nègre le tente, et, vers le bout, découvre un crâne humain cloué sur la branche : « Quelqu'un, — plaisante-t-il, — a laissé sa tête sur l'arbre, et les corbeaux ont becqueté toute la viande. » Et plus loin : « La face est tournée à l'extérieur, massa, de sorte que les corbeaux ont pu manger les yeux sans aucune peine. »

Legrand, au comble de l'excitation, ordonne au nègre de laisser tomber le scarabée, au bout de sa longue ficelle, à travers l'œil

gauche du crâne. Le scarabée d'or émerge des branchages, resplendissant « aux derniers rayons du soleil couchant ». — « Legrand prit immédiatement la faux et éclaircit un espace circulaire de trois ou quatre yards de diamètre, juste au-dessous de l'insecte, et, ayant achevé cette besogne, ordonna à Jupiter de lâcher la corde et de descendre de l'arbre. » Legrand enfonce, en terre, une cheville « à l'endroit précis où le scarabée était tombé », tire de sa poche un ruban à mesurer, l'attache par un bout à l'endroit du tronc de l'arbre qui était le plus près de la cheville, puis le déroule jusqu'à celle-ci et au delà jusqu'à une distance de cinquante pieds. « Au point ainsi trouvé, il enfonça une seconde cheville, qu'il prit comme centre, et autour duquel il décrivit grossièrement un cercle de quatre pieds de diamètre environ. Il s'empara alors d'une bêche, en donna une à Jupiter, une à moi, et nous pria de creuser aussi vivement que possible...

» Nous creusâmes ferme deux heures durant... Les deux heures écoulées, nous avions atteint une profondeur de cinq pieds, et aucun indice de trésor ne se montrait. » L'ami soupçonne en effet le cerveau dérangé de Legrand d'en avoir après un trésor. « Mon chercheur d'or, dont j'avais sérieusement pitié, sauta enfin hors du trou avec le plus affreux désappointement écrit sur le visage », et, les outils ayant été rassemblés, la petite troupe prend le chemin du retour.

Mais, « nous avions peut-être fait une douzaine de pas, quand Legrand, poussant un terrible juron, sauta sur Jupiter et l'empoigna au collet ». Le nègre tombe à genoux. « — Scélérat ! — criait Legrand... infernal noir ! gredin de noir !... Quel est, quel est ton œil gauche ? »

Mais Jupiter place sa main sur son œil *droit* et l'y maintient « avec l'opiniâtreté du désespoir, comme s'il eût craint que son maître ne voulût le lui arracher ».

Le nègre ignorant s'est en effet trompé : il a fait passer et tomber le scarabée à travers l'œil *droit* du crâne. Legrand rebrousse chemin et, après s'être assuré par les dires de Jupiter que le crâne a la face tournée vers l'extérieur, et non *contre* la branche, reporte la première cheville qu'il avait enfoncée en terre « à trois pouces vers l'ouest de sa première position ». Il étend alors à nouveau son cordeau et marque « un nouveau point éloigné de plusieurs yards de l'endroit où nous avions précédemment creusé ».

Ils se remettent à fouiller la terre. « Comme nous avions déjà

travaillé une heure et demie à peu près, nous fûmes... interrompus par les violents hurlements du chien... Comme Jupiter s'efforçait de nouveau de le museler (aux premières fouilles le chien avait déjà aboyé et Jupiter l'avait muselé) il fit une résistance furieuse, et, bondissant dans le trou, il se mit à gratter frénétiquement la terre avec ses griffes. En quelques secondes, il avait découvert une masse d'ossements humains, formant deux squelettes complets, et mêlés de plusieurs boutons de métal, avec quelque chose qui nous parut être de la vieille laine pourrie et émiettée. Un ou deux coups de bêche firent sauter la lame d'un grand couteau espagnol ; nous creusâmes encore, et trois ou quatre pièces de monnaie d'or et d'argent apparurent éparpillées. » Bientôt, « je trébuchai et tombai en avant; la pointe de ma botte s'était engagée dans un gros anneau de fer qui gisait à moitié enseveli sous un amas de terre fraîche... nous déterrâmes complétement un coffre de forme oblongue ». Il semble être en bois minéralisé par quelque procédé chimique. « Ce coffre avait trois pieds et demi de long, trois de large et deux et demi de profondeur. Il était solidement maintenu par des lames de fer forgé... De chaque côté du coffre, près du couvercle, étaient trois anneaux de fer, six en tout, au moyen desquels six personnes pouvaient s'en emparer. Tous nos efforts réunis ne réussirent qu'à le déranger légèrement de son lit. Nous vîmes tout de suite l'impossibilité d'emporter un si énorme poids. Par bonheur, le couvercle n'était retenu que par deux verrous que nous fîmes glisser, — tremblants et pantelants d'anxiété. En un instant, un trésor d'une valeur incalculable s'épanouit, étincelant, devant nous. Les rayons des lanternes tombaient dans la fosse, et faisaient jaillir d'un amas confus d'or et de bijoux des éclairs et des splendeurs qui nous éclaboussaient positivement les yeux ».

Le nègre ébloui tombe à genoux dans la fosse, et, plongeant ses bras nus dans l'or, comme en un bain, demande pathétiquement pardon au scarabée qu'il avait accusé de rendre fou son maître et de qui provient tout ce trésor.

Les trois hommes allègent à présent le coffre en enlevant les deux tiers de son contenu ; ils peuvent alors, « mais non sans peine encore, l'arracher de son trou ». Les objets retirés sont confiés aux soins et à la garde du chien, le coffre porté à grand peine à la maison. Les trois hommes retournent avec des sacs chercher le reste. Le jour et la nuit suivants, enfermés dans la hutte, ils les passent à

inventorier leur immense trésor : pièces d'or, pierreries, montres, ornements en or massif.

Lorsque cet inventaire est enfin terminé, Legrand entre dans un détail complet de toutes les circonstances qui se rapportent à sa fabuleuse découverte.

Nous ne le suivrons pas, et tâcherons de résumer au mieux les déductions complexes qui l'y ont amené. Il commence par rapporter à son ami, qui brûle d'impatience de savoir, comment le morceau de papier sur lequel il avait dessiné, un soir froid d'automne, le scarabée, était en réalité un morceau de parchemin très mince, sur le verso duquel était de fait tracée aussi une tête de mort, qui ne s'y trouvait pourtant pas primitivement. Stupéfait, Legrand, demeuré seul, avait retiré du pupître où il l'avait serré, le parchemin mystérieux pour l'examiner à loisir. Il s'était d'abord remis précisément en mémoire comment ce parchemin était tombé entre ses mains. C'était le morceau de soi-disant papier, resté dans la poche de Legrand, après qu'il eût prêté le scarabée au lieutenant, papier trouvé par terre et avec lequel Jupiter avait saisi le scarabée qui se débattait et mordait lors de sa capture. Cette capture avait eu lieu, non sur l'île, mais sur le continent, et non loin de l'endroit où était enfoui le trésor. Legrand avait pu observer les débris d'un très ancien naufrage, les restes d'une coque de grande embarcation. Or, la tête de mort est l'emblême des pirates. Legrand réfléchit ensuite aux circonstances du soir où son ami était son hôte. C'était au moment où le terre-neuve s'était jeté sur lui pour le caresser que l'ami avait laissé pendre devant le feu sa main qui tenait le parchemin, et que la chaleur avait pu agir sur celui-ci. Mais l'action du feu avait été imparfaite, inégale. Aussi Legrand, resté seul, avait-il soumis le parchemin, dont il avait dès le début soupçonné toute l'importance, à l'action d'un feu brûlant. Cependant seule l'effigie d'un chevreau était apparue au bas du document dont le crâne occupait le haut. « Je considérai tout de suite — déclare l'infaillible analyste, — la figure de cet animal comme une espèce de signature logogryphique ou hiéroglyphique... d'un certain capitaine Kidd (1). » « Mais je fus cruellement déconcerté par l'absence du reste, — du corps même de mon document rêvé, — du texte de mon contexte. »

(1) *Kid* en anglais veut dire *chevreau* et le trésor du Capitaine Kidd, pirate du XVIIe siècle, à figure légendaire, pendu à Londres en 1701, passait pour avoir été enfoui par lui dans Long Island.

« Je me sentais comme irrésistiblement pénétré du pressentiment d'une immense bonne fortune imminente » et sur la piste des « trésors enfouis quelque part sur la côte de l'Atlantique par Kidd et ses associés. »

Legrand, fort de cette espérance, avait chauffé à nouveau le parchemin, cette fois après l'avoir mouillé, dans une casserole, et avait eu l'inexprimable joie de voir apparaître, entre le crâne et le chevreau, quatre lignes rouges d'écriture chiffrée. Comme « il est vraiment douteux que l'ingéniosité humaine puisse créer une énigme de ce genre dont l'ingéniosité humaine ne vienne à bout, par une application suffisante », et que « les circonstances et une certaine inclination d'esprit » avaient amené, à l'instar de Poe, Legrand « à prendre intérêt à ces sortes d'énigmes », ce dernier, qui a déjà résolu des échantillons de cryptographie « dix mille fois plus compliqués », ne voit dans celui-ci qu'un jeu d'enfant. Et, de fait, ayant d'abord déterminé, grâce au rébus de la signature, la langue du chiffre, puis quel signe, d'après sa fréquence, devait y représenter la lettre *e*, la plus fréquente en anglais, Legrand a déchiffré le cryptogramme et obtenu le texte suivant : « *Un bon verre dans l'hostel de l'évêque dans la chaise du diable quarante et un degrés et treize minutes nord-est quart de nord principale tige septième branche côté-est lâchez de l'œil gauche de la tête de mort une ligne d'abeille de l'arbre à travers la balle cinquante pieds au large.* »

Nouvelle énigme, — dont l'ingéniosité du raisonneur infaillible est venue également à bout. L'hôtel ou château de l'évêque était « un assemblage irrégulier de pics et de rochers », la chaise du diable une niche creusée dans le roc, d'où, avec un « bon verre » (1), c'est-à-dire une longue-vue, en la pointant dans la direction nord-est quart de nord, à un angle vertical de quarante et un degrés et treize minutes, Legrand a découvert au loin, dans « une espèce de trou circulaire ou lucarne dans le feuillage d'un grand arbre qui dominait tous ses voisins », un crâne humain. Du restant du contexte, il a déduit la conduite que nous lui avons vu tenir pour trouver le trésor qui l'enrichit.

*
* *

Quelle motivation inconsciente la perversité d'un psychanalyste, pensera maintenant plus d'un de mes lecteurs, va-t-elle bien pouvoir trouver à ce conte ? Au début, vous l'avez vous-même avoué, me

(1) *Glass* en anglais veut dire *verre* et *longue-vue*.

dira-t-on : Poe le miséreux était naturellement porté à rêver de trésors, comme Poe l'artiste à en écrire. Cette sorte de contes était dans l'air, avec les légendes ambiantes relatives aux trésors du capitaine Kidd. En particulier, les paysages de l'île de Sullivan, où le jeune et pauvre soldat de dix-huit ans, fraîchement évadé de chez M. Allan, avait séjourné, avec leur atmosphère de légendes à pirates, — étaient bien propres à servir de cadre au *Scarabée d'or*. Quel besoin, quelle possibilité même de chercher plus loin ?

Cependant, tout ceci ne rend pas compte de la plus profonde inspiration du *Scarabée d'or*. Nous, psychanalystes, nous souviendrons que, lorsque le jeune artilleur du Fort Moultrie débarqua aux rives de la Caroline du Sud, ce n'était pas la première fois qu'il les contemplait. Mais un petit garçon de deux ans, seize ans auparavant, avait aussi ouvert sur ces rives chaudes des yeux émerveillés lorsqu'il y était venu du nord avec sa jolie, mais mourante mère, actrice en tournée. Et cette fois le petit Edgar n'avait pas voyagé seul avec sa maman chérie : une petite sœur s'était adjointe au tendre couple que, six mois durant, de juillet à décembre 1810, lui et sa mère avaient formé. Car si, en juillet 1810, David Poe, le père, avait disparu à New-York de la vie de sa femme, la laissant seule avec le petit Edgar (Henry (1) avait presque dès sa naissance été confié aux grands-parents de Baltimore), sans doute en décembre de la même année, à Norfolk, était née la petite Rosalie (2).

Le grand problème de la naissance des enfants s'était ainsi venu poser de très bonne heure au petit investigateur que devait être déjà Edgar. Tous les enfants sont des chercheurs que préoccupe ce grand problème : d'où viennent les enfants ? Et toute naissance dans une famille éveille ou fouette à cet égard la curiosité infantile.

Il n'est pas besoin pour cela que les enfants soient bien grands, quoi qu'en pensent les grandes personnes, toujours portées à sous-estimer l'intelligence des petits, cette intelligence pourtant qui, avant deux ans, leur permet d'apprendre à parler ! Et le petit Edgar devait être particulièrement précoce par le sexe comme par l'esprit, qu'un lien mystérieux relie.

(1) William-Henry-Leonard Poe, frère d'Edgar et son aîné de deux ans.

(2) Nous ne connaissons la date de la naissance de Rosalie que par une inscription forcément postérieure dans la Bible de famille des Mackenzie, parents adoptifs de Rosalie. Ce qui est certain, c'est que Rosalie naquit des mois après la disparition de David Poe. Sa mère, à ce moment, était en tournée dans le sud, et ces données, bien qu'approximatives, sont cependant renfermées dans d'assez étroites limites pour pouvoir fonder tout ce qui va suivre.

Ainsi, vers ses deux ans, les mystères profonds du corps maternel avaient dû commencer à préoccuper Edgar. Que sa petite sœur ait été au dedans du corps de sa maman, il devait s'en douter comme s'en doutent tous les petits enfants à qui naissent des frères ou sœurs, quelqu'obstinément qu'on leur conte l'histoire du chou ou de la cigogne. L'embonpoint insolite de la mère est là pour en témoigner, cet embonpoint local, énigmatique et passager, qui, chez la jeune actrice amaigrie et phtisique, ne devait en être que plus apparent. Et les enfants, comme on dit, n'ont pas leurs yeux dans la poche, et moins que tout autre devait les y avoir le petit Edgar.

J'ignorais encore la proche succession de la naissance de Rosalie et du séjour d'Elizabeth avec ses enfants en Caroline, quand Freud me fit un jour, à propos du *Scarabée d'or,* la suggestion suivante : « On oserait à peine l'avancer, — me dit-il à peu près, — tant cela paraît hardi, mais les contes où l'on cherche ou trouve un trésor doivent être en rapport pour l'inconscient avec quelque chose d'autre dans l'histoire de l'humanité, et qui remonte à l'époque où l'on faisait des sacrifices, voire des sacrifices humains. La trouvaille, alors, devait être de trouver des petits, ou un fœtus, dans le ventre de la victime... » Cette suggestion me parut à moi aussi alors trop osée, et je n'en vis pas à première vue le rapport avec le trésor du capitaine Kidd. Mais le nom même du capitaine (Kid = chevreau = enfant) est peut-être une allusion au sens caché du conte. Mais surtout, le choix, pour situer l'histoire de la découverte du trésor, des rives de la Caroline, de ces mêmes rives où Poe enfant avait sans aucun doute ruminé les énigmes de la naissance, n'a pas dû être dicté par le hasard, ce hasard qui n'existe pas davantage au domaine psychique qu'au domaine physique. Si Legrand, tel Dupin, résout si victorieusement tous les problèmes, c'est parce qu'il doit être la revanche tardive du petit Edgar, lequel, lui, à deux ans et après, malgré les lueurs qu'il en avait, ne pouvait pourtant pas les résoudre dans leur intégrité. L'investigation sexuelle infantile se voit en effet régulièrement le chemin barré par deux essentielles ignorances : celle du sperme et celle du vagin. Aussi, pour l'enfant, même quand il est parvenu à découvrir que le fœtus séjourne et grandit au corps maternel, l'utérus n'existe-t-il pas, et s'imagine-t-il que son petit frère ou sa petite sœur, et lui-même, ont eu pour première demeure les intestins maternels, ces mêmes intestins qui contiennent les fèces. Par le même orifice anal que

celles-ci les enfants pour lui doivent sortir, et il survit de ces théories infantiles anales, dans l'inconscient de tout adulte, une équivalence entre fèces et fœtus, équivalence qu'un proche voisinage anatomique vient d'ailleurs en partie justifier.

Mais il est une autre équivalence encore au domaine anal : celle des fèces et de l'or. La superstition populaire en est d'ailleurs tout imprégnée : marcher dans de la crotte, n'est-ce pas pour le peuple, en presque tous pays, présage de richesse ? Et ce symbolisme doit être aussi ancien dans l'humanité que la découverte même de l'or. Une inscription babylonienne qualifie déjà l'or d' « excrément de l'enfer » (1), ce qui nous ramène à notre trésor. Par quelles transitions chacun de nous, dans son enfance, reproduisant sans doute une évolution phylogénique, passe-t-il de l'intérêt pour ses fèces, pour la saleté, la boue, les pâtés de sable, joie des enfants, à l'intérêt en apparence inverse pour les objets durs, luisants et propres, pour les cailloux, les métaux, les monnaies, l'or, la plus précieuse d'entre elles, c'est ce que les analystes ont étudié (2). Toujours est-il que, comme Freud l'a génialement vu, du fait que l'analité chez l'enfant a été refoulée sous la pression croissante de l'éducation à la propreté, le passage des fèces à l'or s'est accompli régulièrement dans l'inconscient de chacun de nous (3).

Mais si, pour l'enfant humain, le premier univers était son propre corps, le second univers est ce même corps plus l'annexe immense du corps maternel. Le corps maternel, qui réchauffe et qui nourrit, apparaît à juste titre au nourrisson comme étant d'une importance unique et exclusive ; ce n'est que peu à peu que d'autres objets viendront pour lui s'en distinguer.

(1) JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (L'Ancien Testament à la lumière de l'Orient antique), 2e édition, 1906, p. 216, et *Babylonisches im Neuen Testament* (Eléments babyloniens dans le Nouveau Testament), 1906, p. 96, « *Mamon* (*Mammon*) est en babylonien *man-man*, un surnom de Nergal, le dieu des enfers. L'or est, d'après le mythe oriental, qui a passé dans les contes et légendes des peuples, l'excrément de l'enfer ; voir à cet égard : *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion* (Courants monothéistes dans la religion babylonienne), p. 16, note 1. » [D'après Freud : *Charakter and Analeeotik* (Caractère et érotisme anal), *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, n° 52, 1908.]

(2) Voir FERENCZI, *Zur Ontogenie des Geldinteresses* (Sur l'ontogénie de l'intérêt pour l'argent), dans *Bausteine zur Psychoanalyse*, 1914, vol. I, *Intern. Psychoanalytischer Verlag*, 1927.

(3) Voir FREUD, *Ueber Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik*. (*Intern. Zeitschrift für Psychoanalyse*, IV, 1916-17.) *Sur la transformation des pulsions, particulièrement dans l'érotisme anal*. (Trad. Ed. Pichon et H. Hoesli : *Revue Française de Psychanalyse*, 2e année, 1928, n° 4.)

Aussi quand l'enfant, aux environs de ses deux ans, entre au stade de l'érotisme anal, quand l'intérêt, auparavant dominant, pour sa zone orale, passe à sa zone anale, l'intérêt qu'il portait d'abord au sein, au lait maternels, vient-il s'étendre à toutes les sécrétions du corps maternel, en particulier aux excréments qui l'occupent tant alors. Les excréments, qui sont le premier *cadeau* que l'enfant peut faire à sa mère, quand elle l'en sollicite en le mettant sur le pot, les excréments lui apparaissent sans doute aussi comme pouvant être *donnés* de la mère à l'enfant. Les excréments de la mère doivent lui apparaître, dans son inconscient (qui, à cet âge, ne se distingue pas encore nettement du conscient), comme chargés de la même puissance, de la même vertu de richesse nourricière qu'autrefois le lait maternel. Une trace indélébile de ces conceptions, si éloignées en apparence de la mentalité adulte, s'est conservée dans maint conte du folklore avec les animaux, tous symboles maternels qui, suivant l'équivalence or = fèces, font, au lieu de fumier, de l'or, tel l'âne dans *Peau d'âne*. La *Poule aux œufs d'or* nous ramène d'ailleurs, par ce détour, à l'équivalence fèces = enfant (œuf) = or. Et j'ai pu moi-même observer un psychopathe qui, pauvre dans la vie réelle, s'était créé un fantasme qu'il chérissait : des faux-monnayeurs auraient séquestré une femme pour, avec ses excréments, qu'ils moulaient, fabriquer de la monnaie. Ce malade, étant en analyse chez une femme, le jour même où il lui rapporta ce fantasme, avait dépensé jusqu'à son dernier sou, afin d'inciter son analyste, pour lui image maternelle, par ses lamentations, à lui donner de l'argent. Et, dans la vie aux trois quarts impuissant, il s'imaginait étrangement qu'il obtiendrait enfin la puissance virile si une femme consentait à déféquer sur lui. Avec évidence apparaissait chez lui le fait que le don de l'or, de l'argent, est un équivalent, d'une part du don primitif rêvé des fèces, d'autre part du don également primitif de l'amour maternel, dont le premier témoignage tangible est le don réel nutritif du lait. Ce malade présentait sous sa forme originelle, pas encore transformée pleinement en le symbolisme de l'or, la mentalité des hommes qui se font entretenir par des femmes. Quelque décriés qu'ils soient sous divers noms, et ceci à juste titre en un temps où la vie impose à l'homme la lutte et le triomphe au domaine économique, ces hommes n'en sont pas moins des malheureux dont une partie du psychisme est restée accrochée au stade infantile où leur mère les entretenait. Poe lui-même ne fut d'ailleurs pas absolument exempt de cette tendance : il vécut

dépendant de l'aiguille et parfois de la mendicité de Muddy (1), reçut des secours dans sa plus grande pauvreté, — surtout, il est vrai, pour sa Virginia malade, — de Mme Osgood et de Mme Shew, que toutes deux il courtisait, et fut à deux reprises, sur la fin de sa vie, sur le point d'épouser des femmes dont la fortune constituait l'un du moins des attraits.

Cependant, si le premier univers de l'enfant était son propre corps, et le second celui de sa mère annexé au sien, peu à peu l'enfant en grandissant prend conscience d'un univers réel indépendant de ces deux corps. Le concept de la terre, qui nous porte et nous nourrit, s'installe un jour dans l'esprit de l'homme. Mais l'enfant au fond de nous ne meurt jamais, et le souvenir du temps où la mère était l'univers fait qu'à son tour l'univers pour l'inconscient devient la mère. La terre, qui nous nourrit et nous porte comme en son temps l'avait fait la mère, devient ainsi pour chacun de nous le symbole concret d'une mère élargie.

Ainsi, dans le *Scarabée d'or*, la terre s'est substituée pour Edgar Poe à la mère de son enfance, à cette mère avec laquelle, justement à deux ans, alors que l'érotisme anal en lui s'éveillait, il avait erré aux mêmes rivages où Legrand retrouve le trésor enfoui par Kidd. Si le récit de *Pym* était essentiellement l'épopée de la recherche sur le corps maternel du lait, symbolisé par les liquides océans, suivant l'état de la matière qui domine pour le nourrisson le stade oral, le récit de Legrand est l'épopée de la recherche des fèces de la mère, au dedans de son corps, symbolisé ici par la solide terre, suivant l'état de la matière qui domine, pour l'enfant, le stade anal, fécal. Un prélude de cette deuxième recherche était d'ailleurs déjà esquissé dans le récit de *Pym*, avec les errements de Pym et Peters aux abîmes à parois noires pailletées de métal, que nous avions déjà identifiées à des intestins symboliques.

Ce n'est certes pas par hasard qu'Edgar Poe a choisi, pour présider à la découverte du trésor de Kidd aux entrailles de la terre, justement un scarabée, l'animal coprophile par excellence. Et l'on constate peut-être une fois de plus la légalité qui préside à tous les processus du psychisme humain, si l'on se rappelle que la boulette excrémentielle, que roulait le Scarabée sacré des Egyptiens, pouvait symboliser pour eux le soleil, boule d'or.

On va ici peut-être nous accuser de contradiction. C'est, avions-

(1) Maria Clemm, née Poe, tante d'Edgar et mère de Virginia, femme d'Edgar, Poe avait l'habitude de l'appeler *Muddy*.

nous dit d'abord, la curiosité pour les mystères de la naissance, éveillée chez Edgar à propos de la naissance de sa petite sœur Rosalie, qui fut la racine infantile du *Scarabée d'or*. A présent, nous disons que c'est la recherche des excréments de la mère, représentés par l'or de Kidd.

Nous laissons pour le moment de côté la quatrième équivalence inconsciente, celle du pénis (1), — de ce pénis que l'enfant mâle attribuait à tous les êtres, à sa mère en particulier, avant de percevoir la différence des sexes, — avec les fèces, l'or et le fœtus, pour ne nous occuper ici que des trois dernières. Certes, c'est la naissance de sa sœur Rosalie qui dut donner l'impulsion, chez Edgar, à l'investigation anale du corps maternel. Mais les dates ultérieures où cette investigation fut revivifiée jettent un jour singulier sur le tour qu'elle devait prendre, et prit en effet, dans le conte du *Scarabée d'or*. C'est, nous l'avons vu, à dix-huit ans, comme il venait de fuir la riche maison de M. Allan et de perdre définitivement par là son adoption et son héritage, qu'Edgar Poe revoyait ces mêmes rivages de la Caroline où il avait abordé avec sa mère mourante et Rosalie venant de naître. Cependant, dans cette maison de M. Allan, Edgar avait laissé une autre mère, Frances Allan, celle-là aussi déjà très malade, mais qui, à la différence d'Elizabeth Arnold, n'avait pas donné à Edgar de frère ou de sœur, lui épargnant ainsi un rival enfantin à sa tendresse. Frances Allan n'avait jamais enfanté, et tandis qu'à sa mort, Elizabeth la pauvre mais la féconde avait laissé, à son fils Edgar, en héritage rien qu'une petite sœur, Frances, quand elle allait mourir, ce qui serait bientôt, Frances, la stérile mais la riche, aurait dû — d'après l'inconscient d'Edgar et d'après ce que certainement elle-même désirait — lui laisser beaucoup d'or.

Ne l'avait-elle pas déjà une fois comblé de ses dons, alors qu'elle l'avait ramené, en sa riche maison, d'auprès du grabat où gisait la pauvre actrice morte ? Aussi l'inconscient Edgar, du fils depuis déshérité par John Allan, devait-il tendre au retour vers les fantasmes d'héritage de la mère riche qui l'avait en son temps aimé et comblé.

Il y devait particulièrement tendre en cette année 1842, où fut écrit le *Scarabée d'or*. Poe, qui avait en effet cru qu'il allait enfin vers la fortune avec son succès, sans précédent pour lui, de rédac-

(1) Voir page 284, notre note 3.

teur en chef du *Graham's*, perdait alors sa situation et se voyait à nouveau redescendre le chemin de la fortune. Et d'une manière, cette fois, gravement assombrie par la maladie de sa femme. C'était, en effet, en janvier 1842, que Virginia, en chantant, avait eu cette première hémoptysie dramatique, que d'autres allaient suivre, comblant chaque fois son mari de désespoir. Mais, en même temps, grâce à ces signaux de mort, de l'étrange jouissance de revivre le passé chéri, le temps où le petit Edgar, à deux ans, se blotissait sur le sein, également saignant, de sa vraie maman, — et le temps où, à vingt ans, jeune soldat revenant en Virginie de la Caroline, il n'avait plus retrouvé, rentrant trop tard, à la maison, sa seconde et riche maman. On se souvient que M. Allan, malgré les supplications de sa femme, n'avait pas prévenu à temps Edgar, alors artilleur à la Forteresse Monroe, près Norfolk, de l'agonie de sa Ma (1). La pauvre femme était morte sans avoir revu son Eddy. M. Allan l'avait même fait en hâte enterrer, malgré sa demande *in extremis* d'attendre qu'Eddy l'eût revue du moins morte. Poe n'avait pu qu'aller pleurer et défaillir sur sa tombe. On sait comment l'autre promesse, celle de ne pas abandonner son Eddy, qu'elle avait, avant de mourir, arrachée à son mari, devait être tenue. Cependant l' « héritage » légué par Frances Allan à son Eddy devait être plus magnifique que s'il eût été en espèces réellement sonnantes. Cet héritage contenait en effet le *Scarabée d'or*.

Ce n'est pas non plus par hasard que la caisse qui recèle le trésor de Kidd a la forme *oblongue* d'un cercueil : allusion aux mères mortes chéries de la jeunesse d'Edgar. Mais, au lieu que les cadavres soient cette fois dans la caisse, ils ne sont qu'au-dessus, gardiens pour ainsi dire du trésor. Les deux squelettes ont leurs os épars dans la terre, et le crâne est sur la branche en haut. On ne peut s'empêcher de penser que les deux squelettes, qui nous sont présentés comme ceux des aides de Kidd lorsqu'il enfouit son trésor, — aides sacrifiés par lui, une fois leur besogne accomplie, suivant la coutume des enfouisseurs de trésors, — ne soient en même temps pour l'inconscient de Poe autre chose : le couple parental frappé à mort. Couple parental réel, dont il avait pu, enfant, dans la promiscuité des misérables chambres où logeaient les pauvres acteurs en tournée, observer les embrassements, alors toujours interprétés par l'enfant comme une agression sadique ; couple parental

(1) Edgar Poe appelait ainsi sa mère adoptive Frances Allan.

adoptif, de John Allan et de Frances. Tous quatre étaient de fait morts lorsque Edgar Poe écrivait le *Scarabée d'or*, et le dernier couple, le couple riche, *aurait dû* lui laisser leur trésor.

Que le trésor livré à son enfant par la Terre-Mère, qui pour le combler lui ouvre ses entrailles, — tel le pélican, — ait de fait, malgré tous les dons de Frances, appartenu à John, est exprimé par l'emploi, dans ce conte, de la légende de Kidd. C'est au pirate qu'a appartenu le trésor, c'est lui qui, par la violence, le rapt, l'a amassé. Tel, à l'inconscient de Poe, devait sans nul doute apparaître le froid négociant John Allan. Ce n'est pas la terre seule qui livre à son enfant son propre trésor, ce qu'eût exprimé par exemple la découverte d'une mine d'or ou de diamants. Non, la mère donne au fils le trésor paternel. Ainsi eût sans doute fait Frances si, l'ordre des morts ayant été inversé, elle eût survécu à John Allan et hérité, elle, de sa fortune. Elle eût certes donné et légué celle-ci à son Eddy. Puisque tel, hélas, n'avait pas été le cas, et qu'elle était morte la première, Poe se vengeait, dans le *Scarabée d'or*, par la fiction, de la réalité, en chargeant le sol maternel de la Virginie, qui avait englouti successivement ses deux mères, — et dont les Ragged Mountains sont d'ailleurs transportées dans le conte jusqu'en Caroline, — de lui rendre l'héritage dont la dernière mère, la riche, l'eût, si elle l'avait pu, comblé.

Quant au crâne cloué sur la branche et a la singulière façon dont le scarabée d'or, au bout du fil à plomb, doit servir d'indicateur du trésor, en passant par l'orbite sans doute défoncée de ce crâne, nous nous réservons d'en parler plus loin, à l'occasion de l'œil crevé et de la pendaison du *Chat noir*. C'est alors seulement que la signification phallique de l'insecte d'or, qui clora le cycle des équivalences de l'or indiqué plus haut, pourra être rendue claire à nos lecteurs, ainsi que le reproche à la mère impliqué dans l'emploi même du scarabée par rapport à l'orbite du crâne défoncé par les becs des corbeaux.

Ainsi ce récit d'allure raisonnante, objective, que Poe se vantait d'avoir composé, comme son *Corbeau*, volontairement, « exprès », pour le succès (1) — qu'il obtint d'ailleurs, — ce conte, d'où l'élément subjectif semble le plus absent, plonge en réalité ses racines au terroir le plus affectif, personnel et biographique. Le *Scarabée d'or*, avec le ruissellement de ses trésors aux entrailles terrestres, est à nouveau, tel le récit de Pym, une sorte d'épopée de la mère qui

(1) Voir *Poe à Thomas*, 4 mai 1845, Virginia Edition, vol. 17, p. 205.

nourrit et comble, mais cette fois sur le mode des richesses profondes de ses entrailles, et non plus du lait primitif de ses seins.

*
* *

Nous en avons dit assez pour montrer quel vaste symbolisme peut exprimer la mère dans l'imagination inconsciente des humains. La mer, la terre, avec tout ce qu'elles contiennent, peuvent ainsi revêtir les traits imposants, si parfois indistincts, des grandes divinités maternelles qu'adoraient nos aïeux, Cybèle ou Astarté. Et non seulement notre planète, mais les autres astres épars dans l'univers, aussi loin que notre regard peut atteindre, sont aptes à la représenter. Poe lui-même n'a-t-il pas chanté, à dix-neuf ans, dans le stellaire poème d'*Al Aaraaf*, Nesace et Ligeia, et son Hans Pfaall ne s'envole-t-il pas vers la lune en un grandiose fantasme de retour au corps maternel ? Nous n'analyserons pas ce dernier conte, dont le sens inconscient par trop simple est évident pour tout analyste, et resterait pourtant fermé à bien d'autres, malgré nos explications. Qu'il suffise de mentionner, en confirmation de nos vues, la chute de Hans Pfaall de son ballon, la tête en bas, qui rappelle la naissance, la « mise bas », par la chatte qu'il a emmenée dans sa nacelle, de ses trois petits juste pendant le voyage ; et enfin le choix même du nom du héros. Poe n'ignorait peut-être pas qu'en allemand *Pfahl* signifie pieu, et le sens phallique de cet objet concorde avec le rôle que joue le héros ainsi nommé par rapport à la lune = mère, ce qui semble confirmé par l'étrange lapsus que fait Poe lui-même lorsque, à diverses reprises, dans sa correspondance, il appelle Hans Pfaall, Hans *Phaal* (1).

Tous les voyages dans la lune, dont les hommes ont rêvé de toujours, ont d'ailleurs ce sens profond de retour nostalgique au sein maternel. La plupart des récits d'explorations et d'aventures dont raffolent les enfants, de l'*Ile aux Trésors* de Stevenson jusqu'aux romans de Jules Verne et en deçà et au delà, possèdent aussi, comme le récit de *Pym* ou celui du *Scarabée d'or*, les mêmes racines inconscientes infantiles d'investigation du corps maternel. Et ceci par excellence sur les modes prégénitaux, oraux et anaux, qui confèrent à tous ces récits leur allure fallacieuse de contes « innocents ».

(1) Voir correspondance. Virginia Edition, vol. 17, pp. 11, 12 et 18. En certaines versions du conte, Poe supprime simplement l'un des *l* : *Pfaal*. Peut-être le nom de son lunaire héros serait-il formé de la condensation inconsciente de Phallus et *Pfeil, flèche* en allemand ; flèche phallique lancée dans la lune.

COMPTES RENDUS

Société Psychanalytique de Paris

Séance du 15 *décembre* 1931

Le secrétaire donne des informations concernant le Congrès de Psychologie qui doit se tenir à Copenhague en juillet 1932 et fait part d'une enquête du Dr Genil-Perin sur la psychanalyse au point de vue médico-légal.

M. Lœwenstein expose un cas de névrose obsessionnelle dont il désire que le détail ne soit pas publié.

A ce sujet, *M. Cénac* insiste sur l'importance du contenu de la première obsession, la plus proche du contenu inconscient. L'obsession constituée résulte d'une surdétermination, en rapport avec la personnalité du sujet et les circonstances environnantes. En général, elle représente un refuge contre une tendance agressive ou contre un sentiment d'infériorité. Il remarque que le Dr Lœwenstein a joué un rôle assez actif dans cette analyse et reconnaît que, dans les obsessions, une technique active est généralement nécessaire.

Mme Marie Bonaparte attire l'attention sur le rôle de la prédisposition constitutionnelle dans l'obsession. Dans la cure, il convient non seulement d'analyser les symptômes actuels, mais de remonter jusqu'à leurs origines infantiles les plus anciennes. Il peut arriver qu'une hystérie se transforme brusquement en névrose obsessionnelle, comme dans un cas de Freud.

M. Borel confirme l'apparition tardive de certaines obsessions, vers 47 ou 48 ans.

M. Allendy rappelle que l'obsession est toujours en rapport avec un trouble des instincts digestifs. Abraham et Freud l'ont rattachée au complexe anal.

Mme Morgenstern souligne la valeur symbolique du symptôme obsessionnel. L'obsession est un langage à déchiffrer, et dont la clé n'a qu'une valeur temporaire.

Mme Jouve-Reverchon cite un cas où elle estime qu'il y a eu passage de l'hystérie à l'obsession, le même symptôme n'ayant fait que changer de caractère.

M. Schiff remarque, dans le cas exposé par le Dr Lœwenstein, que le point crucial de l'analyse consistait en une transformation ironique des représentations.

M. Cénac insiste sur le jeu inconscient auquel se livre l'obsédé.

M. Lœwenstein conclut par la nécessité dans le traitement des obsédés, de pousser les malades à accomplir les gestes difficiles et d'analyser à fond la signification actuelle des symptômes.

Dr ALLENDY.

Séance du 19 *janvier* 1932

M. G. Parcheminey, président, après avoir passé rapidement en revue l'activité de la la Société pendant l'année 1931, propose au vote de l'assemblée le bureau suivant pour l'année 1932 :

Président : A. Borel ;
Vice-Président : Ch. Odier ;
Secrétaire : S. Nacht ;
Trésorier : Mme S. Morgenstern.

Le bureau ainsi composé est élu à l'unanimité.

S. NACHT.

Séance du 16 *février* 1932

Président : M. A. Borel.

Le Dr Leuba est élu membre titulaire de la Société à l'unanimité des votants (13 voix).

M. Odier fait une communication intitulée : « LE COMPLEXE DU PETIT PROFIT. (Le texte de cette communication paraîtra dans la *Revue de Psychanalyse.*)

Discussion. — M. Ed. Pichon : Si l'on étend la sexualité dans le sens de Freud, le problème n'est pas résolu, il est simplement énoncé d'une autre manière. Les stades de la sexualité se surajoutent, ils ne disparaissent pas.

Le « petit profit » peut être considéré comme fondement de la morale. Il peut être aussi considéré comme une vertu.

M. H. Codet croit aussi à la valeur sociale du « petit profit ».

Mme Marie Bonaparte : Le caractère pathologique du « petit profit » découle de son intensité.

M. R. Laforgue : La culpabilité seule revêt le complexe du « petit profit », de sa position nuisible pour le sujet et pour autrui.

M. R. Lœwenstein donne des exemples à l'appui de la description de l'auteur. Le complexe du « petit profit » peut être parfois un lien amoureux.

S. NACHT.

Séance du 15 *mars* 1932

Président : M. A. Borel.

Elections. — M. J. Frois-Wittmann est élu membre titulaire à l'unanimité des votants (11 votants).

Mme S. Morgenstern fait une communication sur « LE SENTIMENT DE CULPABILITÉ DANS LES RÊVES DES ENFANTS ». Cette communication paraîtra *in extenso* dans la *Revue de Psychanalyse.*

Au cours de la discussion qui s'en suit, *M. R. Lœwenstein* pose une question : « Est-ce la tendance auto-punitive, ou bien la réalisation du désir qui est le moteur du rêve ? »

Il ne pense pas que l'une exclut l'autre, car l'auto-punition elle-même peut constituer une réalisation de désir.

M. Laforgue pense que le rêve peut être considéré comme un compromis entre plusieurs tendances contradictoires.

M. Odier rappelle une analyse chez un enfant de deux ans et demi. L'enfant traduit parfois dans ses rêves, avant la formation du sur-moi, la crainte de réaliser le complexe d'Œdipe. Ceci doit être rapporté à l'agressivité fondamentale qui existe chez le tout jeune enfant.

M. Cénac demande au rapporteur s'il a remarqué une détente dans les symptômes après un rêve d'auto-punition ?

M. Parcheminey pose quelques questions de détails au sujet de certains rêves examinés par Mme Morgenstern.

Mme Morgenstern répond brièvement aux questions soulevées.

S. NACHT.

BIBLIOGRAPHIE

Résumé d'IMAGO (*IMAGO*, T. XVI, Fasc. 3-4). — Ce double fascicule, le dernier de 1930, est entièrement consacré à la *Psychologie Religieuse.*

Erich Fromm : *L'évolution du dogme du Christ* (*Etude psychanalytique de la fonction psycho-sociale de la religion*). — I. L'auteur commence, pour situer le problème qu'il étudie, par un exposé des résultats obtenus par la psychanalyse dans la définition des buts de la psychologie sociale et de la psychologie individuelle. A vrai dire, la psychanalyse ne sépare plus ces deux ordres de recherches, et c'est là un de ses grands mérites. Une des découvertes essentielles de *Freud* est précisément celle de la dépendance de l'individu à l'égard de la société : l'évolution psychique de l'individu reçoit son orientation initiale, et son conditionnement, de ses toutes premières relations sociales avec ses parents et ses frères et sœurs.

S'il existe une différence entre la psychologie de l'individu et celle de la société, cette différence est purement quantitative et non qualitative.

Le groupe ne « réagit » pas autrement que l'individu. La tâche de la « psychologie sociale » est donc de rechercher dans quelle mesure et de quelle manière des attitudes psychiques communes aux membres d'un même groupe sont liées aux événements de leur destinée commune.

II. *E. From* s'attache, avant d'entrer dans le vif du problème, à établir la fonction psycho-sociale de la religion. Pour cela, il commence par un parallèle entre la lutte psychique pour l'équilibre au sein de l'individu et la lutte pour l'équilibre social. Dans l'une et l'autre lutte s'affrontent des instincts, des censures et des instances qui jugent et défendent. Dans l'individu : le *surmoi* ; dans la société : les classes supérieures ou dirigeantes. Dans la structure de la société en classes, on assiste en outre, pour l'individu des classes inférieures, à la répétition de la situation infantile : « il voit dans ceux qui le dominent des êtes puissants, ... sages, dignes d'honneur ; il croit... qu'ils ne lui veulent que du bien ; il sait que toute révolte contre leur autorité sera punie et se déclare satisfait si sa conduite peut mériter leur approbation. » Exactement les sentiments de l'enfant à l'égard du père.

Cette situation psychologique qui assimile les « dominés » à l'enfant et les « dominateurs » au père est une garantie essentielle de la stabilité des sociétés. Cette stabilité exige, pour être durable, que les « dominés » soient prêts à sacrifier la satisfaction de leurs instincts, non pas à l'équilibre de la société, qui est un concept trop abstrait pour eux, mais à la faveur auguste dont jouissent leurs maîtres dans leur esprit. D'autre part, les maîtres, dans le même but, ont intérêt à ne pas se reposer sur le

« statu quo », mais à renouveler sans cesse les mesures propres à maintenir les classes inférieures dans leur infériorité intellectuelle, dans leur infantilisme social. Dans cette situation, la figure de Dieu apparaît comme le complément nécessaire de la fonction des classes dirigeantes. Dieu représente, en une figure unique, la fonction « paternelle » des maîtres. La religion aurait donc bien, d'après E. Fromm, la tâche d'empêcher l'indépendance psychique des masses ; mais elle aurait, en même temps, une autre tâche, non moins essentielle, qui consiste à accorder aux masses les satisfactions indispensables à un minimum de contentement...

III. Ayant ainsi établi la fonction psycho-sociale de la religion et fixé son rôle dans la production des fantasmes collectifs compensateurs (*le dogme*), E. Fromm décrit longuement la situation sociale du monde juif au moment de la naissance de Jésus et les toutes premières représentations par lesquelles le monde chrétien du début du christianisme exprimait ce que lui apportait la personne du Christ. A Jérusalem en particulier : un prolétariat citadin de fraîche date mais plus misérable encore que le prolétariat romain. Dans le reste du pays : un prolétariat agricole, les « Am-Haarez », représentant la toute dernière des couches sociales, tout juste considérée comme « humaine ».

Au-dessus de ces « masses », deux classes dirigeantes : les « Sadducéens », groupe peu nombreux, mais très imposant grâce à sa richesse et son orgueil aristocratique ; les « Pharisiens », plus nombreux, qui représentaient la moyenne bourgeoisie, maintenaient puissamment l'esprit de caste et que caractérisait surtout leur attachement à la tradition rituelle et formaliste.

Et, par-dessus le tout : le joug romain.

Sans le vouloir, les Pharisiens ont alimenté la révolte latente des classes inférieures, soit par le mépris dont ils accablaient les « Am-Haarez », soit en fournissant eux-mêmes à ces derniers, par leur attachement au messianisme et par leur propre haine contre Rome, les cadres et les formules de leurs revendications inconscientes.

C'est, en effet, dans les idées messianiques, l'attente du « jour de l'Eternel », l'espérance du « Royaume de Dieu », que se manifestaient à la fois les aspirations à la liberté et au salut des masses souffrantes, et les rêves de suprématie universelle des Pharisiens.

Fromm consacre plusieurs pages au résumé des diverses tentatives de soulèvement de cette époque, tentatives dirigées à la fois contre Rome et contre les classes dirigeantes, toutes inspirées par les « fantasmes » religieux du messianisme — mais conditionnées « réellement » par une misère sociale, un abandon psychique et intellectuel vraiment lamentables.

C'est alors qu'arriva la prédication de Jésus. « Heureux les pauvres... heureux ceux qui ont faim... malheur à vous, riches... » « Voici, le juge est à la porte. » Aliment donné à la haine, mais, en même temps, satisfaction, canalisation et « imagination » libératrice.

De là découle ce caractère démocratique et fraternel de la première communauté chrétienne ; car il s'agit bien, d'abord, d'un phénomène psy-

chique et social, d'un « communisme spirituel et pratique », d'un « amour » collectif, avant qu'il s'agisse d'un phénomène intellectuel et proprement ecclésiastique.

Les premiers représentants du christianisme sont donc tous issus des masses populaires, opprimées.

Quelle image ces chrétiens des premiers temps se faisaient-ils de Jésus ? L'image de celui qu'ils voudraient être... celle de l'homme qui s'élève, ou est élevé, à la situation de « Fils », grâce à un choix de Dieu dû aux mérites de cet homme. Le fait que cet « élu » meurt sur la croix, honni par les « grands » et n'est pas le Messie glorieux attendu par les Pharisiens, confirme la masse dans son idée « fantasmatique » d'un Dieu qui donne tort aux oppresseurs et prend sa misère en pitié.

IV. En outre, les souffrances du Christ satisfont le sentiment de culpabilité du prolétariat.

Ce dernier, en effet, n'est pas sans éprouver, inconsciemment, le remords de ses tendances agressives à l'égard des riches et des grands qui, malgré tout, symbolisent encore le père. Il s'identifie donc au « juste souffrant » et trouve, dans cette identification, une satisfaction masochiste de son propre besoin d'une punition de son « agression ». Cette satisfaction se complète, au reste, dans la prédication du pardon, qui est au centre du message évangélique.

Mais, dans l'évolution subséquente du dogme catholique, les choses changent : l'identification se modifie dans sa signification interne. Il ne s'agit plus, peu à peu, de l'agression contre le père, mais de l'auto-agression. Ce n'est plus le père, dans sa double figure (Dieu et les puissants), qui permet les souffrances expiatoires du Fils ; c'est le Fils lui-même qui se sacrifie. Il résulte de cette modification progressive que les bénéficiaires du sacrifice du Christ ne sont plus les opprimés... mais bel et bien les oppresseurs.

Le fils n'obtient le pardon que dans son propre anéantissement. La masse — qui est le fils — n'obtiendra donc l'adoucissement de ses peines et le pardon de son agression latente que dans l'acceptation humble et humiliée de sa situation inférieure.

Et c'est ainsi que, peu à peu, la religion accomplit sa fonction « équilibrante » en assurant aux « maîtres » un double avantage : 1° l'éloignement de l'agression des masses, avec l'assurance de leur dépendance volontaire — avantage de l'ordre social ; 2° la possibilité de se libérer du sentiment de culpabilité que faisait peser sur eux le spectacle de la misère des petits... En s'identifiant à leur tour à Jésus souffrant, ils trouvaient leur apaisement dans la pensée que, puisque le Fils, « né de Dieu », avait souffert volontairement, la souffrance des masses représentait une grâce qui leur était offerte par Dieu et n'exigeait par conséquent aucune auto-accusation de la part des puissants — avantage de l'ordre psychique.

Nous avons là la doctrine du Fils « homousios ». Cette doctrine, d'apparence contradictoire (le double en un) possède cependant un sens caché, qui s'explique parfaitement par les données de la psychanalyse et qui explique à son tour la fascination exercée par le dogme : il existe une

situation réelle dans laquelle la formule « d'identité » du dogme n'est pas contradictoire ; c'est celle de l'enfant dans le sein de sa mère. La mère et l'enfant qu'elle porte sont bien « deux êtres en un seul ».

Telle est l'origine du culte de Marie. Dans les débuts du christianisme, l'idée d'*Eglise* n'existait pas encore. Ce n'est qu'avec le temps que les nécessités sociales et politiques amenèrent la formation des groupements et de la hiérarchie : l'Eglise dispensatrice du salut. Les croyants sont les enfants » ; l'Eglise est la « Mère »...

Dans le « fantasme » de Jésus crucifié, le pardon est obtenu par la soumission passive (auto-castration) au père ; mais, dans le « fantasme » de l'enfant Jésus porté par la Vierge, le « moment » masochiste a été éliminé : la mère a remplacé le père et c'est elle, en allaitant son enfant, qui dispense le pardon.

C'est dans ce fantasme de la mère qui pardonne que l'Eglise catholique porte à son maximum la satisfaction qu'elle accorde à l'imagination des masses. Plus celles-ci souffrent, plus leurs souffrances les rendent semblables à Jésus souffrant ; il en résulte que l'image du Fils douloureux fait place toujours davantage à celle du nourrisson et que l'attitude des masses opère toujours davantage une régression vers l'attitude infantile passive.

V. Ce n'est cependant pas sans peine que cette évolution s'est produite. Les masses n'ont pas pu abandonner facilement l'idée d'un Jésus révolutionnaire et accepter sans protestation celle d'un Jésus qui confirme les prétentions de l' « Etat ». On assiste à des tentatives de restauration du christianisme primitif, entre autre le « Montanisme » (seconde moitié du IIe siècle).

L'effort de « Montanus » tendait à s'opposer à la mondanisation du christianisme et à ressusciter l'enthousiasme des débuts.

A l'opposé, nous trouvons les tendances « gnostiques » qui tendaient à accentuer la montanisation de l'Eglise — et c'est pourquoi, si le montanisme fut combattu par l'Eglise officielle parce qu'il perpétuait une menace grave à l'égard des maîtres, le gnosticisme fut également combattu parce qu'il accélérait d'une façon exagérée la réalisation des vœux des autorités.

C'est en prenant le milieu entre les deux tendances extrêmes du montanisme et du gnosticisme que l'Eglise catholique est arrivée peu à peu, d'une allure lente, mais sûre, à la doctrine du Concile de Nicée (IVe siècle), en s'inspirant toutefois davantage, en ce qui concerne le dogme proprement dit, des doctrines gnostiques.

Le « Logos » des apologètes, pour n'être pas aussi radical que les thèses gnostiques, ne s'en élève pas moins contre le « salut historique ». Le Logos, enfanté par un acte libre de Dieu en vue de la création, est bien le « Fils de Dieu » ; mais : d'une part, il n'est pas séparé de Dieu (il est le résultat d'une auto-division de Dieu) ; d'autre part, bien qu'il soit lui-même « Seigneur », sa personne a eu un commencement, il est « créature de Dieu » ; sa subordination réside non dans son essence mais dans son origine.

Cette christologie du Logos est le centre du dogme catholique, défini par le Concile de Nicée. Les luttes intestines desquelles dut triompher son adoption définitive durèrent jusqu'à la fin. Un des principaux défenseurs de l'ancienne doctrine fut Tertullien ; son attitude est désignée par le terme de « monarchianisme ». En fait, deux tendances sont visibles à l'intérieur de ce mouvement de « rétablissement » : l'adoptianisme et le modalisme. Le monarchianisme modaliste tient Jésus pour une simple « manifestation » de Dieu, qui n'établit pas une seconde personne divine à côté de Dieu le Père. L'adoptianisme maintient l'idée de l'homme qui devient Dieu.

En réalité, cependant, l'adoptianisme cache un évincement de Dieu. Si un homme peut réellement devenir Dieu, cela ne peut signifier autre chose qu'un amoindrissement de Dieu — et cela malgré les prétentions contraires du monarchianisme. Mais cette tendance hostile au père se retrouve dans le modalisme : si l'homme Jésus n'a été qu'une « révélation » de Dieu, c'est Dieu lui-même qui a souffert et qui a été crucifié (Patripassianisme). Cette doctrine se rapproche des mythes orientaux du Dieu qui meurt (Attis, Adonis, Osiris).

C'est ainsi que le dogme exprime, en l'intervertissant, une situation psychique inconsciente, refoulée.

On n'est donc pas surpris que Tertullien et Origène affirment que le monarchianisme correspond à ce que pense réellement le peuple chrétien et dénoncent, dans l'opposition qu'il suscite, ni plus ni moins que l'expression de la lutte contre le Dieu-Père des foules et les tendances hostiles à l'*Etat*.

VI. *E. Fromm* consacre tout un paragraphe à définir les différences de fond et de méthode qui séparent son étude de celle de *Reik* sur le même sujet.

Il conteste tout d'abord la valeur de la méthode employée par *Reik*. Celui-ci s'efforce d'établir un parallèle entre religion et névrose obsessionnelle pour en déduire que le dogme du Christ, et plus spécialement les affirmations de ce dogme au sujet des rapports entre Jésus et le Père, sont l'expression de l'ambivalence qui caractérise la névrose d'obsession.

E. Fromm signale, dans la méthode de *Reik*, entre autres, une hypothèse qui lui paraît fausse : celle d'après laquelle la religion, en l'espèce le christianisme, est considérée comme une entité et le « sujet » comme un être unique qui peut être assimilé à l'individu. « Non, dit *Fromm*, le peuple chrétien n'est pas un individu, et les parties qui le constituent ne sont pas assimilables aux différents organismes du corps. *Reik* a tort de ne pas essayer d'étudier les masses dans leur situation réelle, dans leurs conditions politiques, sociales et économiques. S'il le faisait, il constaterait bien vite que les faits contredisent sa théorie de l'unité. Au fond, *Reik* utilise, pour l'étude du dogme, exactement la même méthode que l'Eglise catholique ! »

C'est dans l'emploi du concept d'ambivalence que l'erreur de *Reik* se dévoilerait avec le plus de force. D'après *Fromm*, on ne peut parler d'ambivalence que lorsqu'il s'agit d'un conflit d'instincts à l'intérieur

d'un seul et même individu ou, tout au plus, d'un groupe d'individus relativement semblables. Lorsqu'un homme aime et déteste en même temps un autre homme, il peut être question d'ambivalence. Mais quand, de deux hommes, l'un aime un troisième individu et l'autre le hait, on peut sans doute rechercher par l'analyse l'origine de ces sentiments contraires, mais on ne peut parler d'ambivalence, mais bien de rivalité.

Cette erreur de méthode amène *Reik*, d'après *Fromm*, à une erreur de fond. Partant du même point de départ (la croyance chrétienne primitive = expression de l'hostilité contre le père), *Fromm* en arrivera, par exemple, à définir le gnosticisme comme l'opposition à cette hostilité, tandis que *Reik*, au contraire, voit dans le gnosticisme les tendances révolutionnaires portées à leur extrême !... *Fromm* ajoute que cette différence de fond ne correspond à aucune opposition dans l'emploi des hypothèses psychanalytiques, mais uniquement dans la méthode d'application de la psychanalyse aux phénomènes de l'ordre psycho-social.

Fromm s'élève enfin contre un autre résultat de l'erreur de méthode de *Reik* ; l'assimilation du dogme à l'obsession. Pour *Fromm*, l'évolution des dogmes représenterait plutôt, traduite en « fantasmes », une évolution ressortissant nettement à la science historique. Le dogme est issu de motifs « objectaux » : sociaux et politiques. Il est une sorte de drapeau, qui révèle de quel groupe social telle ou telle notion entend exprimer la revendication — au cours d'une lutte de longue haleine.

VII. En résumé, pour *E. Fromm*, la croyance chrétienne primitive de l'homme souffrant qui devient Dieu exprime le désir de renverser Dieu le Père, ou, plus exactement, ses représentants terrestres. Haine du peuple contre les puissants ; soif de bonheur. Puis, les conditions sociales se modifiant, la représentation christologique se modifie elle aussi dans sa signification psychologique. L'homme est bien devenu Dieu, mais sans renverser Dieu ; l'agression ne vise plus les maîtres mais la personne même des malheureux ; la satisfaction réside dans le pardon et l'amour que Dieu accorde à son fils soumis et dans la situation royale à laquelle il appelle Jésus — qui reste encore le représentant des masses. C'est une régression — suivie d'une autre régression : le père devient la mère — et la mère qui nourrit. Cette seconde régression est due presque uniquement à des causes économiques : la diminution des forces productrices de la société et ses conséquences sociales. Le fantasme doit remplacer la réalité qui se dérobe.

Le catholicisme représente donc le retour, après la religion de Jahve tout-puissant, à la religion de la grande mère. C'est seulement le protestantisme qui rétablira la souveraineté de Dieu le Père et inaugurera, de ce fait, une nouvelle époque dans laquelle les masses, sorties de leur maintien passif-infantile du Moyen-Age, adopteront une attitude beaucoup plus active.

Carl Muller-Braunschweig (Berlin) : *Analyse d'un type idéal de foi en Dieu* (D'après une conférence faite au Congrès international de Psychanalyse à Oxford, juillet 1929). — I. L'auteur renonce délibérément, dans

cet essai, à la méthode *génétique* habituelle aux recherches psychanalytiques. Il n'entend pas ramener les phénomènes religieux à des pulsions ou des constellations d'instinct, mais simplement décrire, avec le plus de clarté possible, un de ces phénomènes ; il choisit celui qui lui semble le plus caractéristique et se propose d'en chercher les composantes.

Il a été poussé à entreprendre ce travail par les propositions de *Freud* dans « L'Avenir d'une illusion ». On sait que dans cet ouvrage Freud ramène les représentations religieuses à des compensations de caractère infantile et à des formations analogues aux symptômes névrotiques ou psychotiques. *C. Muller* estime que cette interprétation ne pénètre pas jusqu'au centre du fait religieux, et manque également à en donner une vue d'ensemble.

C. Muller choisit comme type « le protestantisme allemand moderne. »

II. Parmi les croyances religieuses, l'auteur choisit ensuite une des principales : la foi en Dieu. Il la ramène à un type unique, s'autorisant, pour cela, d'un parallèle que lui offre la psychanalyse : s'il est vrai que le passage de l'auto-érotisme infantile à l'hétéro-érotisme de l'âge adulte soit une norme indiscutable, il n'en reste pas moins que cette norme n'est pas respectée par la majorité des êtres humains — ce qui n'amoindrit toutefois nullement la valeur normative de cette évolution. Il en est de même de la foi en Dieu.

Que représente cette dernière ?

Une projection dans l'extérieur de l'obéissance au *sur-moi*. Celui-ci, en effet, manque d'autorité en raison de son intériorité ; il n'est pas assez « objectif ».

III. Quelles sont les composantes affectives de la foi en Dieu ?

L'amour, la confiance, le dévouement, l'espérance — tendances qui se retrouvent chez tout homme normal. A ces tendances affectives correspond une représentation : celle de Dieu *gardien* du monde, et de laquelle découle à son tour celle du *Dieu créateur*.

Quant aux composantes *morales* de la notion de Dieu, elles correspondent au besoin d'*obéissance*. L'obéissance libère le croyant — tout comme l'incroyant, au reste, tant que celui-ci accepte une loi morale extérieure. La responsabilité morale à l'égard d'un Dieu, ou d'une loi, permet seule au « croyant » l'expérience de l'indépendance et de la liberté.

Plus la dépendance à l'égard de Dieu sera forte, plus le croyant sera, ou se sentira, indépendant à l'égard de la nature. Mais les deux pôles de cette expérience contradictoire, ou ambivalente, ne peuvent se trouver réunis, harmonisés, que par l'effet de l'existence d'un Dieu extérieur.

IV. Reste alors la question de *l'existence* de Dieu.

Mais cette question peut-elle être même posée ? Ne s'agit-il pas exactement de la valeur de Dieu, de l'idée de Dieu, plutôt que de son *existence* ?

Lorsque le croyant expérimente en lui l'influence agissante du concept de Dieu, nul doute qu'il ne s'agisse de quelque chose de réel (Wirksamkeit = Wirklichkeit). De même lorsque l'idée morale s'incarne dans un être humain : « Le Logos a été fait chair ».

En langage psychologique : l'expérience de la *réalité* occasionnée ou constatée, dans les cadres de la nature, sous forme d'agissements « responsables », est attribuée par le croyant à une *réalité* extérieure, qu'il ne peut sans doute « expérimenter » comme telle, mais qu'il peut concevoir par la pensée et qui seule, en opposition au « monde », est vraiment réelle.

Theodor Reik (Berlin) : *Les Prières chez les Israélites. Manteaux et phylactères* (Contribution psychanalytique à l'archéologie hébraïque). — « *Ils portent d'énormes phylactères et leurs franges sont interminables* » (Matth. XXIII, 5). « Ils », ce sont, dans la bouche de Jésus, les Pharisiens. Jésus les critique vertement — mais non pas de se conformer à un usage que lui-même respecte : il leur reproche leur exagération et l'étalage qu'ils font de leur piété.

Dans ce premier paragraphe, *Reik* donne une description complète de l'usage rituel de ces bandelettes, qui se retrouve presque tel quel chez beaucoup d'israélites modernes. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à cet exposé.

Signification religieuse des phylactères. — Les phylactères sont donc des bandes de parchemin ou de métal que les Juifs portaient sur le front ou au bras gauche et sur lesquelles étaient écrits des passages de la loi. Les « franges » ou les houpes, portées aux quatre coins des manteaux, étaient prescrites par la Loi (Nombres XV, 37 et ss.) et servaient à distinguer les Juifs des païens.

Les symboles sont à la fois clairs, au premier abord, et complexes lorsqu'on les examine de plus près, grâce à l'extrême richesse de significations que l'on rencontre dans l'ancienne tradition elle-même.

Ces objets, en tous cas, étaient pourvus d'une valeur magique. Le port des phylactères conférait la force de Jahvé et la protection contre le péché. Leur usage était pour le moins aussi sacré que les écritures saintes. Il avait une valeur collective autant qu'individuelle : il exprimait les rapports de Dieu avec chaque individu, puis avec le peuple élu, puis les rapports qui unissaient entre eux les membres de la communauté.

Le rôle des « houpes », dans la prière, est si important que « celui qui se conforme à la loi (à ce sujet) peut être considéré comme ayant obéi à la Loi tout entière ».

Mais leur sens véritable se modifie avec le temps.

Faut-il admettre, par exemple, l'interprétation de *Langfelder* ? « Les houpes qui pendent aux quatre coins du manteau représentent la puissance de Dieu répandue et agissante jusqu'aux quatre coins de l'univers. » Si ce symbole nous révèle une conception déjà très évoluée, et qui ne nous apprend pas grand chose sur le sens profond, il indique néanmoins l'importance qu'il faut attribuer à ces objets et à leur usage.

Les théories de la science de l'Ancien Testament et de l'Histoire des Religions. — Dans ce paragraphe, *Reik* examine les principales théories qui ont cherché à expliquer l'énigme des phylactères. Nous ne pouvons

ici résumer un exposé, qui, lui-même, résume en quelques pages tout un monde de travaux. Nous devons nous borner à dire que les comparaisons avec d'autres religions n'apportent pas les lumières espérées et que la science de l'A. T. accumule les interprétations sans arriver au centre du problème.

Exégèse et critique des Sources. — L'étude des textes (Exode et Deutéronome) amène à une constatation curieuse : il n'y a pas concordance entre l'ancienne tradition et l'usage rituel des phylactères et des houpes. Les explications des archéologues ne parviennent pas à supprimer cette contradiction.

Un nouveau chemin... — Ici comme ailleurs, c'est dans cette contradiction elle-même que la psychanalyse va pouvoir introduire son levier. Il s'agit de tenir compte des plus petits détails des prescriptions : la matière employée (peau d'un animal), les poils de l'animal, etc. — Il en résulte, clairement, que tout cet usage, si déformé qu'il fût par le temps, représente le déguisement du croyant en un animal.

Le vêtement « vivant » de la divinité. — Le titre de ce paragraphe est clair. *Reik* fait ici, certes, appel à l'histoire des religions, au « totem » en particulier — mais avec l'interprétation freudienne que l'on connaît. Nous aurions donc un ancien « déguisement » totémique ; et les contradictions subséquentes s'expliquent par l'abandon progressif de la religion totémique, par le changement des conditions sociales, par l'utilisation d'un « matériel » totémique à des fins différentes, spiritualistes, jahvistes, etc...

Objections, corrections et adjonctions. — Beaucoup de questions restent certes en suspens : par exemple la difficulté d'assimiler les quatre houpes aux quatre pattes d'un animal ; l'usage de baiser les phylactères, etc. *Reik* ne l'ignore pas, mais il montre comment l'évolution religieuse d'Israël peut répondre à ces questions. A titre d'indication, il montre aussi comment on pourrait ramener à cet antique usage le *scapulaire* auquel le catholicisme attribue la vertu protectrice que l'on sait, à l'égard du mal.

Conclusion. — Il est certain que les résultats obtenus par cette méthode sont plus positifs que n'importe quelle hypothèse fournie par les autres méthodes. *Reik* insiste sur les moyens employés ici par la psychanalyse ; en particulier l'examen serré des détails. C'est d'ailleurs un phénomène fréquent dans la psychanalyse : une particularité longtemps inaperçue devient un point de départ de recherches fructueuses.

Georg LANGER (Prag) : *Les phylactères des Juifs* (Avec un appendice : concordance avec certains rites africains : Le feu. Le serpent). — L'auteur de cette nouvelle étude sur le même sujet s'attache tout d'abord à certaines particularités de l'usage des tephillins (phylactères). Il passe en revue les « tabou » dont il était composé :

Qui veut transporter un fardeau sur la tête doit ,au préalable, se débarrasser de la partie du tephillin qui se porte sur la tête (la boîte) ;

Les rapports sexuels sont interdits dans une maison où se trouve un tephillin qui n'aurait pas été recouvert d'un vêtement ;

Il est, de même, défendu, tant qu'on porte un tephillin, de satisfaire un besoin naturel, d'entrer dans un lieu d'aisance, un endroit où l'on se baigne, un cimetière ; d'approcher d'un cadavre ;

En cas de deuil, les membres de la famille déposent leur tephillin jusqu'au lendemain de l'ensevelissement, car il est considéré comme un ornement ;

Le fiancé et ses « amis de noce » sont libérés du port du tephillin, de façon à mettre celui-ci à l'abri de toute étourderie, etc., etc.

A première vue, l'enroulement des phylactères autour des bras évoque l'idée d'un emprisonnement, et même d'un auto-emprisonnement : symbole de l'auto-castration.

Mais, à côté de cette fonction érotique négative, les phylactères doivent certainement en exercer une autre, d'ordre positif. Le cuir, en particulier, est porteur d'une vertu érotique. D'autre part, du jour où le jeune Juif est autorisé à porter le tephillin, il est admis aux mêmes devoirs et aux mêmes droits que les « hommes », son père tout spécialement.

Par ailleurs, il est certain qu'il existe des rapports étroits entre la boîte qui se pose sur le front et les cultes phalliques. On retrouve, chez certains peuples nègres, un masque qui rappelle sans aucun doute cette boîte des Israélites, et qui porte en outre un phallus généralement très apparent.

La forme de noix que l'on reneontre à certaine époque évoque le corps de la mère.

La forme d'oiseau, que l'on trouve dans une légende du Talmud, représente par contre l'ensemble des organes masculins.

Quant à l'acte de l'enroulement lui-même, où le chiffre « trois » joue un rôle prépondérant, *Langer* lui attribue plusieurs significations : « Père, mère et Dieu » ; « les rapports du *moi* avec *la mère* (la femme) et avec le *père* (le sur-moi) » ; « les trois zones orales, anales et urogénitales », etc.

A un point de vue plus général, la boîte du tephillin serait un « cachet », un cachet en saillie, à caractère « masculin », en opposition aux signes gravés du cachet « féminin ». Or, l'amour est aussi une réalité qui « fait saillie ». On sait d'autre part le rôle que joue l'amour dans les rapports entre Dieu et l'homme. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu..., etc. »

Les phylactères auraient donc une double signification : masculine et féminine ; en outre, et grâce à cela, elles contiendraient en un seul symbole les deux éléments : *Eros* et *la Mort* (castration) dont la combinaison est classique des symboles religieux voilés.

Langer ajoute à son étude trois appendices (voir les titres plus haut) dans lesquels il fournit à ses théories quelques exemples précis puisés dans les religions africaines ou dans les mythes gréco-romains et égyptiens.

J.-F. GRANT-DUFT : *Le fantasme d'une sainte.* — Ce travail est une adaptation allemande d'une étude parue dans *The Britisch Journal of Medical Psychology* (vol. V, Pact 4, 1925), sous le titre : « A psychoanalytical Study of a Phantasy of Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus ».

L'héroïne, Thérèse-Françoise Martin, née le 2 janvier 1873, était fille de parents appartenant à la bourgeoisie, tous deux très religieux et présentant des symptômes névrotiques. Son père l'appelait « la petite reine ». A quatorze ans, elle entra au couvent des Carmélites où elle mourut de la tuberculose en septembre 1897. En vertu d'une exception, elle fut canonisée en 1925.

Le but de la jeune fille, dès son entrée au couvent, avait été la sainteté, mais pour y parvenir elle cherchait un « petit » chemin, un chemin qui fût aussi modeste que possible. A la demande de trois supérieures du couvent, elle écrivit son autobiographie, dans laquelle se trouve le « petit » enseignement de la sainteté.

L'autobiographie tout entière est d'un grand intérêt pour le psychanalyste. Mais l'auteur de l'étude s'attache uniquement à un certain phantasme qui détermina toute la vie de Thérèse, et qui pesa en particulier d'un grand poids sur sa décision de devenir nonne et, par surcroît, de négliger volontairement sa santé.

Voici ce fantasme : sa mère lui ayant dit qu'elle irait en enfer si elle n'était pas sage, elle déclara qu'elle avait trouvé un moyen d'aller en paradis en tout état de cause : au moment où sa mère irait au ciel, elle se blottirait dans ses bras, et nul doute que Dieu ne renonce alors à renvoyer un enfant qui lui arriverait dans de telles conditions, à séparer un enfant de sa mère.

Le sens est clair : entrer, dans le cœur de la mère, en contact avec le pénis du père ; participer ainsi au coït paternel.

En relation avec ce phantasme, on trouve des représentations de la naissance ; Noël exerce ainsi un attrait tout particulier sur l'enfant.

Mais on trouve également les signes certains de l'ambivalence. A côté de l'attachement libidinal aux parents, le désir de la mort, de la mère en particulier, est nettement visible. Dans une lettre de la mère, celle-ci raconte que Thérèse, tout en ne cessant de l'embrasser, lui exprime son ardent désir de la voir mourir, « pour la joie de la savoir au ciel ».

Un épisode où deux sœurs de Thérèse interviennent montre, lui aussi, l'attachement à la mère, le choix d'une mère, et le rejet de la mère. La haine contre la mère et les sentiments de culpabilité qu'elle entraînait apparurent encore, après la mort de la mère, dans un changement violent et complet du caractère de Thérèse qui, « heureuse » et vive, devint timide et maladive.

La décision d'entrer au couvent lui avait été suggérée par une décision semblable de sa sœur Pauline. Suivre cet exemple, c'était se faire conduire par la mère (Pauline était identifiée à la mère) vers Dieu aux fins d'entrer avec lui en relations intimes (sexuelles). Lorsque Pauline entra au couvent, Thérèse tomba malade (hystérie) et le resta plusieurs mois.

Dans la description qu'elle donne elle-même de sa maladie, Thérèse

laisse, sans s'en douter, apparaître clairement le complexe d'Œdipe. Si Pauline s'en va, le chemin vers le père se trouve libre... il faut donc que Thérèse suive Pauline au couvent, pour échapper à la tentation. Mais les circonstances furent contraires : Thérèse reste seule avec son père, et la maladie ne fit qu'empirer.

Ses états d'inconscience représentent incontestablement l'enfant (elle-même) dans le sein maternel ou la mère dans son cercueil. Plusieurs années après, au couvent, elle présenta les mêmes états devant le lit de la sœur supérieure. Elle se réveilla à l'instant précis où la supérieure rendait le dernier soupir. Et cette mort, Thérèse la nomma : « la naissance pour le ciel ».

Pour une jeune fille qui devait se défendre contre le désir de la mort de la mère, l'entrée au couvent était tout indiquée : en effet, n'allait-elle pas pouvoir y rencontrer uniquement des « mères » ?... Se faire montrer le chemin du ciel par « les mères » représentait pour Thérèse une satisfaction de premier ordre. Pendant toutes ses années de couvent, elle ne cessera de revivre le fantasme de son enfance. « Ma mère, dit-elle à la supérieure, vous êtes la boussole que Jésus m'a donnée pour me guider au ciel. » Lorsqu'elle parle d'elle-même, tout est « petit ». Elle est « la petite fleur », « le petit pinceau », « un petit jouet », « la petite offrande ». Son chemin est un « petit chemin », et c'est le « chemin vers l'enfance spirituelle ».

Elle demanda un jour à la supérieure « la permission de mourir ». Elle pria la Sainte-Vierge de rappeler à Jésus son appellation de « voleur », afin qu'il n'oublie pas de venir la voler.

Cela se passait après la mort de son père, en 1894. Cette mort, qui réunissait ses deux parents dans le ciel, la replaçait dans une situation où la jalousie reprenait ses droits, et l'obligeait à « accomplir son fantasme ». D'où la volonté de « s'offrir en sacrifice ». C'est de ce moment que date l'affaiblissement progressif et rapide de sa maladie.

Le mécanisme central du fantasme paraît donc bien être une identification à la mère, et même aux organes génitaux de la mère. Sa valeur « économique » est considérable. Il lui permet d'obtenir la satisfaction de son désir incestueux, mais lui fournit en même temps la réaction nécessaire contre le désir de la mort de la mère. Puis il satisfait en outre ses tendances homosexuelles. Quant au père, il y revêt, dans certains moments, une figure double : tantôt le Diable, tantôt Dieu. Il est le Diable quand les pulsions sexuelles s'approchent par trop du conscient. Quand le « moi » se laisse influencer par le « sur-moi », alors ces pulsions se sublimisent, le père devient Dieu, et Thérèse peut l'aimer sans crainte.

Otto Marbach (Paris) : *La Fête des Midinettes.* — Depuis la guerre, la Fête des Midinettes, qui se déroulait autrefois dans la décence, prend toujours davantage le caractère d'une orgie. Ce phénomène offre matière à l'investigation psychanalytique.

Afin que son investigation s'attache aux éléments essentiels, l'auteur se livre surtout à une étude des origines de cette fête. Car il s'agit exac-

tement des « catherinettes ». Le 25 novembre est en effet la Sainte-Catherine. Morte en martyre à cette date, sainte Catherine d'Alexandrie est la patronne des « vierges ». Il y a, dans sa légende, un élément qui intéresse au plus haut point la psychanalyse ; c'est « la communauté féminine ».

Après la mort de son père, le roi Kostus, Catherine doit se marier, mais un ermite chrétien lui apprend que son seul époux sera le Christ. A travers mille vicissitudes, elle reste fidèle au vœu dont cette promesse est le corollaire. En particulier, l'empereur Maximinus, ébloui par sa jeunesse, sa beauté, sa sagesse, essaye de la détourner du christianisme. Ni les menaces, ni les promesses, ni les flatteries, n'ont de prise sur Catherine, pas plus que les mauvais traitements. Elle est décapitée le 25 novembre 307 (?). Selon la légende, au lieu de sang, c'est du lait qui s'échappe de son cou.

Sainte Catherine domine tout le Moyen-Age ; son culte est le premier en importance après celui de Marie. Son homonyme, Sainte Catherine de Sienne, pousse si loin l'identification avec sa patronne d'Alexandrie, qu'elle aussi est l'épouse du Christ et reçoit de lui un anneau.

Du treizième au dix-septième siècle, le 25 novembre est en France une « fête chômée ». Il n'y a rien d'étonnant à ce que le pays de Jeanne d'Arc ait voué un culte tout spécial à la protectrice des « vierges ».

Mais cette fête tomba en désuétude et aujourd'hui seules les midinettes en font encore une fête chômée.

Et maintenant, l'analyse. La mort du père représente un violent chagrin d'amour. En mourant, son père lui ordonne d'épouser l'empereur Maxence. En d'autres termes : elle ne pourra épouser qu'un homme aussi riche, aussi beau, aussi sage que son père.

La dualité de l'imago paternelle correspond à l'ambivalence suivante : la déception éprouvée par le désir incestueux et le châtiment du désir sont représentés par l'empereur ; l'idéal infantile de l' « aimé » insurpassable est représenté par Dieu.

La déception initiale de l'ordre narcissique (absence du pénis) est compensée par la satisfaction du désir incestueux, laquelle lui fournit dans une mesure infiniment supérieure ce qui lui manque à elle-même. L'attitude incestueuse est donc favorisée par le narcissisme. D'autre part, l'idéal paternel déçu se ranime grâce à la projection des qualités paternelles, tout d'abord introjectées dans le propre « moi », dans le « surmoi ». Pour Catherine, aimer Dieu, c'est la possibilité d'aimer son propre « sur-moi ».

En fait, Catherine ne veut pour époux aucun des « grands » de l'empire. Elle ne fréquente, parmi les nobles, que « le plus noble ». Plus tard, elle ne se soucie d'aucun des « saints », mais dirige ses vœux vers « le plus saint », le roi du ciel, le père céleste, Dieu, Jésus-Christ.

Quant au martyre, il est également plein d'enseignement : le supplice de la roue est le symbole de l'irruption répétée du désir incestueux. La roue elle-même est un symbole génital féminin. La rupture des rayons correspond au travail inconscient de refoulement. Chaque réussite du refoulement est marquée par une récompense du narcissisme « mascu-

lin » dirigé contre le père (les rayons cassés abattent plusieurs païens).

Le double motif de la décapitation (castration) contient également l'identification avec l'imago maternelle (l'impératrice convertie dans la prison par Catherine).

Averti par sa femme, l'empereur offre encore une fois sa main à Catherine et se déclare prêt à partager avec elle son royaume. Immédiatement avant la fin, nous avons donc une dernière irruption du désir originel après la victoire sur la mère et l'union avec le « Père ». Mais le désir de la mort de la mère se transforme aussitôt en « peine de mort » dirigée sur elle-même. Le miracle du lait (maternité) exprime la victoire sur le désir de la mort de la mère.

Après avoir étudié, dans les paragraphes suivants, les différentes formes du culte de Catherine, l'auteur ne peut s'empêcher de voir, dans ce culte et les fêtes qui en découlent, un culte phallique voilé ou, plus exactement, puisqu'il s'agit d'une manifestation de l'instinct féminin, une « festivité ménadique ».

Il se pose ensuite la question suivante : pourquoi cette fête, qui, en France, devint peu à peu la fête générale des jeunes filles, se restreignit-elle à Paris à une seule couche sociale ? Sans doute, pense-t-il, parce que la plupart des « midinettes » venaient de la province ; puis à cause de leur métier lui-même, qui met au premier rang de leurs préoccupations le vêtement féminin.

En résumé, les traits principaux de la légende de Catherine sont les suivants : attachement au père conjoint à une attitude narcissique ; déception du côté du père et de l'homme, et compensation narcissique dans la « puissance » d'un Dieu.

Pour les « catherinettes », la situation psychique est la même : à 25 ans, elles n'ont pas encore rencontré l'homme ; il en résulte un attachement exagéré au père, un violent amour de soi-même qui rend toujours plus difficile le choix d'un époux. Leur problème psychique consiste donc à trouver dans la réalité un équilibre entre leur idéal d'une puissance supérieure et leur auto-surestimation (compensation à l'absence du pénis). Si cet équilibre n'est pas trouvé, mais que l'idéal ne soit pas abandonné, sans que pour cela la sublimation dans le « mariage avec Dieu » soit atteinte, l'intensité du désir se manifeste par la multiplication de l'objet, ce qui nous amène plus ou moins directement à la prostitution. La preuve en est fournie par le fait que l'on trouve souvent le nom de la « sainte » — Catherine — utilisé pour la désignation des prostituées.

La fête des midinettes, grâce à ses symboles et ses coutumes, fournit donc aux instincts conscients et inavoués, ou inconscients et refoulés, une occasion de s'extérioriser et fournit du même coup un matériel facilement analysable.

Max Deri (Berlin) : *La nature en tant qu'objet et l'activité humaine.* — Cette étude porte en sous-titre : « De la différence de l'examen scientifique d'un contenu naturel et d'un contenu artistique ».

La conscience de l'adulte reconnaît l'existence de deux mondes : le

« moi » et le monde extérieur. Mais, entre ces deux parties de l'univers, se place une zone intermédiaire qui appartient à la fois à toutes deux : le propre corps de l'individu. En outre, le monde extérieur se divise entre les êtres animés, ou pourvus d'une conscience, et les êtres inanimés, les « choses ». Et ces dernières elles-mêmes se répartissent entre les « objets naturels » et les « objets fabriqués », ou « objets artificiels ». On peut encore distinguer dans ceux-ci les objets « mécaniques » et les « œuvres d'art ».

Une investigation scientifique sérieuse se heurtera à la nécessité de changer de point de vue suivant qu'elle s'attachera aux objets naturels ou aux objets artificiels.

Mais cet examen prendra toutefois dans les deux cas différentes formes ou suivra différentes étapes : l'examen purement *descriptif* (phénoménal) ; l'examen « phénoménal » portant sur *l'existence* et *l'histoire* ; l'examen *causal* ; l'examen causal de l'existence et de l'histoire ; puis vient, dans l'examen *causal,* la séparation entre les objets naturels et artificiels ; séparation qui amène la découverte de trois ou quatre couches *causales* dans les objets *artificiels* : le phénomène, la conscience collective (examen sociologique) et, enfin, la couche inconsciente (examen analytique). *Max Deri* en conclut à la nécessité scientifique de la triple causalité des objets artificiels. Il reprend ensuite son exposé théorique en l'appuyant de deux exemples : la charrue, pour les objets techniques, et la *St-Anne* de Léonard de Vinci (Louvre) pour les objets d'art.

A) *La charrue.* — De l'examen psychologique, nous ne citerons que les éléments émotionnels : l'espoir d'un allègement du travail ; la faim ; l'orgueil, etc. La construction de la charrue est déterminée par les lois de la nature, par les propriétés de la matière employée et par le but qu'on lui attribue, but dans lequel les éléments émotionnels jouent un rôle prépondérant.

Au point de vue psychanalytique, *M. Deri* cite les paroles de *Freud* (Totem et Tabou) : « L'introduction de l'agriculture grandit l'importance du fils dans la famille patriarcale. Celui-ci peut se permettre de nouvelles manifestations de ses instincts incestueux grâce au symbole du creusement de la terre nourricière (la mère). »

B) *La St-Anne.* — Anne, la *mère* de Marie ; puis Marie elle-même, la *mère* de l'enfant Jésus ; puis l'agneau, figure allégorique...

L'auteur admet la définition suivante de l'œuvre d'art : « une attitude sentimentale est extraite de la vie d'un homme, puis isolée, puis traduite par une image conçue de telle façon que le sentiment exprimé se suffise à lui-même ». Cela étant, que signifie le tableau de Léonard de Vinci ?

Avant Léonard de Vinci, la mode était aux figures féminines jeunes — dix-huit ans — fraîches, claires. Après Léonard, c'est la femme de trente ans, sérieuse, parfois tragique. Les figures de Vinci lui-même tiennent le milieu entre ce « majeur » et ce « mineur ». Elles ont encore un certain caractère de jeunesse, mais, en particulier dans les deux têtes du tableau en question, la maturité et le sérieux sont déjà visibles. *Deri* rapproche ce

style de l'état d'esprit de son milieu : une bourgeoisie qui s'affirme enfin dans sa volonté de prééminence.

Au point de vue analytique, *Deri* citant abondamment Freud, émet les hypothèses suivantes : Ce manque de clarté dans l'ordonnance de deux figures féminines a sa source dans la « fusion incomplète des deux *rêves* » de Léonard, des deux « mères » du peintre, sa vraie mère, Catarina, et sa belle-mère, Donna Albiera ; cette œuvre confirme également l'idée émise par *Freud* d'un Léonard qui se meut avec une aisance extraordinaire entre deux styles, sans jamais se montrer « révolutionnaire » à l'égard du « style du père » et se montre ainsi un maître qui facilita le passage d'une époque à l'autre. En effet, Léonard n'a jamais éprouvé de haine à l'égard du père, n'ayant pas connu son père en tant que rival. Puis *Deri* cite de *Freud*, à ce propos, l'appréciation suivante : « Léonard a montré un penchant à l'inaction et à l'indifférence. A l'époque où tout individu cherche à se manifester en grand, — ce qui ne va pas sans agressivité à l'égard des autres — Léonard a pu se développer dans la paix, la joie, l'absence de toute concurrence et de toute rivalité ».

Ces deux exemples permettent à *Max Deri* d'affirmer que l'étude scientifique de l'œuvre d'art est infiniment plus complexe que l'étude des phénomènes naturels. Alors que celle-ci peut se borner à l'examen d'un « cas », parfois à une simple nomenclature, et possède des moyens d'expérimentation immédiats, celle-là, au contraire, hésite devant l'immensité du problème, et ne peut rendre compte des créations de l'âme humaine qu'au prix d'une méthode extrêmement serrée et complexe.

Hellmuth Kaiser (Berlin) : « *L'enfer* » *de Franz Kafka* (Interprétation psychologique d'un fantasme d'auto-punition). — L'œuvre de l'écrivain allemand Franz Kafka présente un curieux mélange du fantastique le plus hardi avec le réalisme le plus serré. Elle offre ainsi au psychanalyste, plus que n'importe quelle œuvre, des possibilités étonnantes d'investigation dans les profondeurs du subconscient.

H. Kaiser se propose d'étudier surtout un récit de quelques 70 pages intitulé : « La colonie pénitentiaire » (In der Strafkolonie).

Un aperçu préalable jeté sur deux des œuvres antérieures lui permet déjà de situer le caractère psychique de l'écrivain : castration, compensation, masochisme, etc.

Le récit « In der Strafkolonie » décrit un certain système de châtiment et la « machine » à exécution qui, en quelque sorte, l'incorpore. Ce système avait été inauguré par un « vieux commandant » qui, au commencement du récit, est déjà mort. Un « nouveau commandant » a pris sa place, qui entend renoncer aux idées de l' « ancien » et sous la direction duquel le vieux système et la machine sont peu à peu abondonnés.

L'action consiste dans la visite qu'un voyageur en quête de documents fait à la colonie, sur l'invitation du nouveau commandant. Cette visite coïncide avec l'exécution d'un condamné. L' « officier » explique au voyageur le fonctionnement de la machine. C'est un fanatique de l'ancien

système ; il va chercher à obtenir du visiteur qu'il se déclare, après avoir assisté à l'exécution, partisan comme lui de ce système comme de la machine. Mais le voyageur refuse de se prononcer ; ce qui confirme définitivement le sort final du parti de l'ancien commandant.

La « victime », un « bursch », a été condamnée pour insubordination. Trouvé dormant alors qu'il devait écouter les ordres de son supérieur, au lieu de s'en excuser, il se dresse, saisit celui-ci par les pieds au moment où le supérieur le frappait au visage d'un coup de fouet, et le renverse en criant : « Jette ton fouet, ou je te dévore ».

Le supérieur est une imago paternelle. Le délit est un essai de renverser le père.

Quant au châtiment, il est épouvantable. La « machine », invention subtile de l'ancien commandant, grave à coups d'épingles dans la peau du condamné le texte du jugement — pour le tuer au bout de douze heures de torture. Le récit, il est vrai, ne comporte pas la description de l'exécution proprement dite, il se borne à décrire la machine, son fonctionnement, et la position du condamné : couché sur le ventre — mais cela suffit déjà à l'interprétation.

Celle-ci est double. Tout ce système punitif peut être considéré comme une mise en action des instincts inconscients et ramené à un jeu de symboles névrotiques. Mais il peut aussi être pris dans un sens plus sublimé, être compris comme une construction « mythique », ressortissant aux phénomènes religieux.

Pour appuyer ces deux interprétations, *H. Kaiser* se livre à une étude extrêmement détaillée, que nous ne pouvons résumer ici.

Le récit. — La colonie pénitentiaire est située dans une île, donc en dehors du monde ; mais, par contre, la machine se trouve dans un vallon — elle est donc visible à tous. Bien plus, lors de l'exécution, toute une foule de spectateurs remplit le vallon et assiste à la « cérémonie », comme à un culte.

Grâce au désintéressement du nouveau commandant, et aussi grâce à son « humanité », l'exécution du « bursch » s'arrête à mi-chemin ; la machine cesse de fonctionner et le condamné peut voir, inscrit en blessures sur son propre corps, le jugement de son forfait. Car c'est ainsi seulement qu'il en prend connaissance, et c'est là la punition, bien plus que la mort qui en résulte.

L' « officier » prend alors la place du condamné — mais de nouveau la machine refuse de fonctionner normalement, elle se brise en plusieurs morceaux et l'officier meurt sans avoir « joui », au moins en apparence, de la « délivrance » et de la « transfiguration » que doit impliquer, d'après le système de l'ancien commandant, cette punition étrange.

Sollicité de dire son avis, le voyageur répond dans un murmure qu'il n'approuve pas l'ancien système. Puis il va rendre visite à la tombe du vieux commandant, sans émettre d'avis et dans un sentiment de profond respect. Enfin, il se met en quête d'un bateau et quitte l'île sans emmener avec lui ni le « bursch » délivré ni le soldat qui manœuvrait la machine, malgré le désir qu'en expriment ceux-ci.

Ajoutons encore que le jugement du premier condamné s'exprimait ainsi : « Honore ton supérieur » et celui de l'officier : « Sois justifié » (Sei gerecht).

Première interprétation. — La position du condamné dans la machine représente, avec les mouvements du mécanisme, un « coïtus a tergo ». A noter l'attitude homosexuelle et le fait que la machine ne représente pas exactement le père, mais tout un système établi quasi-juridiquement qui émane d'un père mort.

A la sixième heure, se place tout un épisode relatif aux tendances orales et aussi anales. Ces dernières reviennent lorsque la machine se brise en morceaux qui représentent les excréments.

La faute de l'officier n'est pas précisée — mais elle n'en est pas moins « indubitable », puisqu'il se condamne lui-même. Il est fait d'ailleurs une allusion directe au péché originel, lequel ne serait que « le sentiment de culpabilité ».

Quant à la délivrance imprévue, et non conforme au vieux système, du premier condamné, elle impliquerait probablement un essai de victoire d'une meilleure interprétation du « père », mais la figure du nouveau commandant, à qui est due cette libération, reste cependant très imprécise.

La transfiguration finale, qu'attend « religieusement » l'officier, correspondrait à l'orgasme, et la libération, par la mort, revient à la satisfaction et l'annulation du sentiment de culpabilité. Et tout cela devant un public qui approuve et qui doit même participer spirituellement à ce vaste charme de la « punition » — y compris les enfants.

Le voyageur représente la raison — qui donne son avis mais est impuissante à donner réellement la victoire à un des instincts sur l'autre. En fait, la vraie victoire reste bien à l'ancien système, puisque l'officier meurt et que, malgré son mutisme sur la libération attendue, son visage exprime tout de même, dans la mort, une sorte de transfiguration.

Le départ du voyageur ressemble à une fuite, puisqu'il ne se sent pas capable d'introduire, dans la vie où il retourne, le « bursch » et le soldat qui représentent les éléments intérieurs de l' « ancien système psychique ».

Nous ne pouvons ici que noter en passant les tendances exhibitionnistes, tant féminines que masculines, qui se trahissent dans tel ou tel moment de l'exécution ou dans l'existence des spectateurs, ainsi que la castration et les diverses formes prises par l'agressivité à l'égard du père.

Interprétation religieuse. — Le pivot peut en être trouvé dans le texte de la condamnation de l'officier : « Sei gerecht ». Ce terme ne doit pas être pris dans un sens juridique, mais dans le sens biblique : vous êtes « justifiés » par la foi. Au reste, tout l'ensemble du récit revêt une forme mystique, ou mieux : mythique, et même cultuelle. Et certains faits ont une allure, ou une expression, qui ne trompent pas. Ainsi la connaissance du jugement, qui est en elle-même une punition, rappelle la « connaissance » du bien et du mal, qui est à la fois le péché, la satisfaction, le jugement et la punition d'Adam et Eve. Le vieux commandant ne serait

plus le père, mais Dieu ; le sentiment de culpabilité, qui est à la base de tout le fantasme, serait le péché originel (Erbsünde) ; le fantasme lui-même ne révélerait plus une névrose d'obsession en voie de plus ou moins sérieuse guérison, mais une volonté active de sublimation, l'attitude religieuse de celui qui à la fois se soumet et trouve un équilibre.

L'auteur de cette étude, qui est très touffue mais très remarquable, fait de nombreuses digressions explicatives.

Il justifie entre autres la juxtaposition des deux interprétations par des considérations sur l'essence profonde des sentiments ou des instincts, sur leur valeur, qui lui permettent de montrer qu'à discerner sous une construction religieuse des instincts en action, on ne sous-estime rien de ce qui doit normalement inspirer le respect dans le phénomène religieux.

Il consacre également un paragraphe à la composition poétique dans lequel il montre que l'activité du poète, en particulier celle de Kafka, est bien un *acte*. Telle œuvre peut représenter une sorte d'expérience intellectuelle : si la réussite artistique est obtenue, le poète s'assure que tel comportement qu'il désire, qu'il exprime poétiquement, ou telle forme de solution d'un problème vital, sont réalisables, possibles.

En terminant son travail, *H. Kaiser* annonce qu'il se propose d'étudier dans la suite deux romans du même écrivain, dans lesquels ces mêmes conflits se retrouvent, mais à un stade plus avancé.

I. Zoller (Trieste) : *Considérations sur l'alphabet.* — L'auteur a remarqué que les lettres de l'alphabet ne forment pas un mélange disparate, arbitraire, de signes n'offrant aucun lien, mais au contraire un tout parfaitement cohérent et plein de sens.

Il a été amené à ces constatations par ses études philologiques, portant en particulier sur l'alphabet sinaïtique du deuxième siècle av. J.-C. Mais il reconnaît que, pour en découvrir le sens caché, il lui a fallu déposer toutes préventions au sujet de la sexualité.

Cette étude, très fouillée, s'appuyant sur des exemples de détails, ne saurait être résumée. Nous ne pouvons que citer quelques exemples et quelques affirmations.

« Les trois différents groupes de caractères ne représentent pas, comme le prétend *Grimme*, trois différents complexes idéaux — qui ne s'accorderaient pas avec les conditions de la civilisation. Ces trois groupes dérivent du culte de Hathor. Dans le premier groupe apparaît la déesse qui aime ; dans le deuxième, la même déesse mère de son fils solaire, Horus ; dans le troisième, on la voit nourrir son fils. Les trois groupes sont « cosmographiques », car il est bien question ici d'un amour cosmique ; les trois sont anatomiques, car partout sont reproduits soit les organes de l'amour soit la vie amoureuse. »

Pour en arriver à ses fins, *I. Zoller* s'est d'abord mis en garde contre le danger de s'en tenir aux exemples des chercheurs dont la renommée en impose. Beaucoup de ceux-ci ont remplacé des noms de lettres difficilement compréhensibles par des noms plus simples, mais arbitrairement choisis. Zoller tient les noms traditionnels pour exacts. Considérant que

les monuments de l'ancienne époque sinaïque portaient des inscriptions d'une écriture imagée accompagnée d'hiéroglyphes égyptiens, il a pensé que le contenu de l'image devait être en harmonie complète avec le sens du caractère correspondant. Si tel signe représente la laine ou un vêtement et si le caractère correspondant est un « lamed », cette lettre ne peut pas signifier : aiguillon à bœufs, comme le prétendent la plupart des auteurs.

Voici un exemple d'interprétation :

La lettre « gimel » représente un demi-triangle, soit deux lignes droites formant un angle droit, et signifie « être en équilibre ». La racine « gmel », en hébreu et en arabe, possède le sens de : « être parfait, ou plein ». En araméen, ce sens s'est étendu, développé, et « gamla » a le sens de « poutres tendues ». Il y a cependant un contre-sens : « gmel » signifie aussi « se courber » (en parlant du chameau). Mais voici : la femme arabe s'adresse en général à son mari en lui disant : « O mon Seigneur ». Si la femme fellah veut transformer cette appellation en un terme plus tendre, elle dira : « O mon chameau ». Le contre-sens s'explique ainsi : le premier sens (être parfait) concerne le maître, le seigneur, celui qui est beau (Dschemal) ; le deuxième sens, celui qui est aussi grand, mais qui doit se courber, le chameau.

Ces exemples que cite *I. Zoller* tendent au reste tous à prouver que les signes de l'alphabet ont un sens figuré et dynamique.

Emil Lorenz : *Hänsel et Gretel.* — Courte étude dans laquelle l'auteur décompose la légende bien connue en 8 éléments constitutifs.

A) Les enfants sont conduits dans la forêt par leurs parents. Motif : la faim.

B) Les enfants retrouvent cependant deux fois le chemin du retour grâce aux petits cailloux jetés à l'aller.

C) Une troisième fois, ils jettent des miettes de pain et se perdent.

D) Ils arrivent à la maison de la sorcière.

E) La sorcière les enferme et se met à les engraisser. Le garçon, au lieu de son doigt, présente un os ou un morceau de bois.

F) Ils poussent la sorcière dans le four.

G) Pendant leur fuite, des oies leur font traverser l'eau.

H) Ils rentrent à la maison où ils sont accueillis par des caresses. Entre temps, leur marâtre est décédée.

La séparation représente la naissance. La faim recouvre le sevrage. Mais le motif A en rend tout de même la mère en partie coupable, puisqu'elle sera nommée « marâtre ».

Les motifs B et C représentent les essais de retrouver le sein maternel. (Les oiseaux qui mangent les miettes sont les enfants eux-mêmes.) Ce qui va se passer ne sera guère qu'un compromis entre les besoins des enfants et la réalité qui s'oppose à la satisfaction. Car cette maison que l'on peut manger, c'est la mère elle-même. Le motif D exprime donc une régression à l'état infantile. Le motif E exprimera par contre les dangers de la régression ; c'est un motif compensateur. Mais la sorcière, cependant,

représente encore la mère, sous l'angle de la malédiction enclose dans la nostalgie dangereuse et défendue.

Quant au geste des deux enfants qui jettent la sorcière dans le four (motif F), il faudrait y voir, selon l'auteur, un symbole de la réaction que les enfants en général opposent à la connaissance des phénomènes de la naissance. « Si vous vous imaginez que je crois ce que vous me dites... qu'on puisse vraiment sortir de la mère comme on jette du pain au four !... »

Le motif G est encore en relation avec la régression : l'eau et le salut en font foi.

Et enfin le motif H, en particulier les caresses qui attendent les enfants, représenterait la fixation libidinale qui suit la période orale, c'est-à-dire la fixation anale.

Toute l'histoire de Hansel et Gretel serait donc une légende du sevrage.

Société Psychanalytique de Paris

La liste des membres de la Société, publiée dans le numéro précédent de la Revue, contenant plusieurs erreurs, nous la publions ci-dessous rectifiée.

Membres titulaires

1) Dr R. Allendy, 67, rue de l'Assomption (16e).
2) Mme Marie Bonaparte, Princesse de Grèce, 6, rue Adolphe-Yvon (16e).
3) Dr Adrien Borel, 11, Quai aux Fleurs (4e) (*Président*).
4) Dr H. Codet, 10, rue de l'Odéon (6e).
5) Dr M. Cénac, 3, rue Coëtlogon (6e).
6) Dr H. Flournoy, 6, rue Monnetier, Genève (Suisse).
7) Dr J. Frois-Wittmann, 120 *bis*, boulevard du Montparnasse (14e).
8) Dr A. Hesnard, 4, rue Peiresc, Toulon (Var).
9) Dr R. Laforgue, 1, rue Mignet (16e).
10) Dr J. Leuba, 58, avenue des Ternes (17e).
11) Dr R. Lœwenstein, 127, avenue de Versailles (16e).
12) Dr S. Morgenstern, 4, rue de la Cure (16e).
13) Dr S. Nacht, 21, boulevard Flandrin (16e) (*Secrétaire*).
14) Dr G. Parcheminey, 92, avenue Niel (17e).
15) Dr Ed. Pichon, 23, rue du Rocher (9e).
16) Dr Ch. Odier, 79, boulevard de Montmorency (16e).
17) Mme Ilse-Ch. Odier, 79, boulevard de Montmorency (16e).
18) Dr Blanche Reverchon-Jouve, 8, rue de Tournon (6e).
19) Dr R. de Saussure, 2, Tertasse, Genève (Suisse).
20) Dr P. Schiff, 14, rue César-Franck (15e).
21) Mme E. Sokolnicka, 30, rue Chevert (7e).

Membres adhérents

1) Dr Beltran, Echeveria 1601, Buenos-Ayres (Argentine).
2) Mlle A. Berman, 90, boulevard de Courcelles (17e).
3) M. B. Doreau, 31, rue de Bellechasse (7e).
4) Dr Hélot, 30, rue des Cars, Alger.
5) M. P. Germain, 10, rue Durantin (15e).
6) Dr H. Hoesli, 90, rue du Bac (7e).
7) Mme P. Laforgue, 1, rue Mignet (16e).
8) Dr Martin-Sisteron, Grenoble.
9) Dr Répond, Maison de Santé Malévoz, Monthey (Suisse).
10) Dr Ettore Rieti, Manicomio di Colligio, Turin (Italie).

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

TOME IV. — 1930-31

I

Mémoires originaux

A. Hesnard et R. Laforgue. — Les Processus d'Auto-Punition en Psychologie des Névroses et des Psychoses, en Psychologie criminelle et en Pathologie générale 2
Marie Bonaparte. — La Prophylaxie infantile des Névroses..... 85
Sophie Morgenstern. — La Psychanalyse infantile et son rôle dans l'Hygiène mentale 136
R. de Saussure. — Note sur la pluralité du Surmoi..... 163

Comptes rendus

Société psychanalytique de Paris..... 166
Ve Conférence des Psychanalystes de langue française (Paris)..... 170
Le Jubilé de l'Institut Psychanalytique de Berlin..... 185
Bibliographie 186

II

Mémoires originaux

S. Ferenczi. — Interprétation et traitement psychanalytiques de l'Impuissance psychosexuelle chez l'homme..... 230
R. Laforgue. — De l'Angoisse à l'Orgasme..... 245
A. Hesnard. — Sur l'apparence non sexuelle de certains souvenirs infantiles pathogènes (à propos de la claustrophobie)..... 259
R. Lœwenstein. — Remarques sur le tact dans la technique psychanalytique 266
R. Laforgue. — Devant la Barrière de la Névrose..... 276
Bibliographie 407

III

Mémoires originaux (*partie médicale*)

Marie Bonaparte. — Le soixante-quinzième anniversaire de Freud 426
Anna Freud. — Introduction à la Psychanalyse des enfants..... 428
M. Klein. — Les Principes psychologiques de l'Analyse infantile. 440
E. Jones. — La Crainte, la Culpabilité, la Haine..... 454
H. Deutsch. — Névrose hystérique de destinée..... 472
J.-R. Beltran. — La Psychanalyse en Criminologie..... 487

S. NACHT. — Remarques sur un cas de Névrose obsessionnelle avec représentations sado-masochistes 508
A. HESNARD. — Contribution à l'étude des Phantasmes érotiques... 525
A. HESNARD. — Nouvelle contribution à l'Etude psychanalytique de la Psychonévrose hypochondriaque 549

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie appliquée*)

R. LAFORGUE. — Remarques sur l'érotisation des relations sociales de l'homme.

COMPTES RENDUS

Société Psychanalytique de Paris..... 589
Echos 604
BIBLIOGRAPHIE 605

IV

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie médicale*)

Anna FREUD. — Introduction à la Psychanalyse des enfants..... 610
M. KLEIN. — Les premiers stades du complexe d'Œdipe..... 634
I.-Ch. ODIER. — Contribution à l'étude du Surmoi féminin..... 650
J. VINCHON et S. NACHT. — Considération sur la Cure psychanalytique d'une névrose homosexuelle 677
R. ALLENDY. — Explication d'un rêve..... 710

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie appliquée*)

Marie BONAPARTE. — Deuil, Nécrophilie et Sadisme..... 716
E. JONES. — Le Problème de Paul Morphy..... 735

COMPTES RENDUS

Société Psychanalytique de Paris 762
BIBLIOGRAPHIE 765

Le Gérant: E. CORBIÈRE.

Alençon. — Imprimerie CORBIÈRE et JUGAIN.